# LA FILOSOFÍA DE LADY ANNE CONWAY, UN PROTO-LEIBNIZ

"Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae"

Inspirada en las elucubraciones de la kábbalah luriana y de los paracelsistas-helmontianos, Lady Conway (1631-1679), precoz lectora de Descartes en la Inglaterra latitudinaria, sintetiza en sus Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae, una radical cosmovisión vitalista y monista que es, a la vez, un alegato antidualista frente a Descartes, una encendida reivindicación espiritualista contra Hobbes y Spinoza, y una sagaz intuición, o quizás superación, de la futura monadología de Leibniz. No hay, para la vizcondesa, una distinción real, sino sólo modal o gradual, entre cuerpos y espíritus, que han de ser mutuamente convertibles: todo cuerpo es un espíritu condensado y todo espíritu un cuerpo sutilizado, y todos en el camino de la creciente perfección del universo. Es, además, este pequeño y esotérico opúsculo el precipitado cálido de una corta trayectoria personal de meditación y de dolor.

UNIVERSIDAD POLITECNICA DE VALENCIA
EDITORIAL

# LA FILOSOFÍA DE LADY ANNE CONWAY, UN PROTO-LEIBNIZ

"Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae"

Bernardino Orio de Miguel

*Colección Leibnizius Politechnicus nº 11*

Bernardino Orio de Miguel (Logroño 1936) ha sido catedrático de filosofía de Institutos Nacionales de Enseñanza Media desde 1974. Comprometido desde el principio con los movimientos de renovación de la enseñanza de la filosofía en bachillerato, ha hecho compatible su pasión didáctica con la investigación rigurosa en torno a uno de los aspectos menos conocidos de la historia de las ideas: la pervivencia de la vieja tradición organicista y vitalista en los primeros creadores de la ciencia moderna.

Sus estudios en la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel (Stipendiat 1980) y en el Leibniz-Archiv de Hannover (DAAD 1984) dieron como fruto su tesis doctoral de 1988 sobre Leibniz y los Helmontianos (ed. Universidad Complutense Madrid, 2 vols. 1993), así como artículos y colaboraciones posteriores en simposios y revistas internacionales y otros trabajos. Uno de éstos últimos fue la traducción y edición de los *Principia Philosophiae* de la vizcondesa Lady Conway (1631-1679), que, iniciado en el contexto de su tesis doctoral, aparece ahora en este volumen por primera vez en España. Becado por la Fundación March (1996-98), ha publicado en esta misma colección un ensayo de interpretación hermética de la ciencia leibniziana y se ocupa en este momento en el estudio y edición española de la correspondencia de Leibniz con los matemáticos Johann Bernoulli y Burcher de Volder.

Discípula de los kabbalistas y de los helmontianos, lectora precoz de Descartes, Lady Conway dejó póstumo este bello manuscrito, uno de los primeros alegatos anticartesianos en la Inglaterra latitudinaria y prenewtoniana, y, sin duda, una anticipación de la monadología energetista leibniziana, tal como el filósofo no dejó de observar.

Bernardino Orio de Miguel
Introducción, traducción, notas y comentarios

# LA FILOSOFÍA DE LADY ANNE CONWAY, UN PROTO-LEIBNIZ

## "Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae"

COLECCIÓN: *LEIBNIZIUS POLITECHNICUS N° 11*

*Aula Atenea de Humanidades*

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA DE VALENCIA

EDITORIAL UPV Ref.: 2004.4248

Director de la colección:
Agustín Andreu

© Bernardino Orio de Miguel

Edita: EDITORIAL DE LA UPV
Camino de Vera, s/n
46071 VALENCIA
Tel.96-387 70 12
Fax 96-387 79 12

Imprime: REPROVAL, S.L.
Tel.96-369 22 72

---

Depósito Legal: V-5244-2004
I.S.B.N.: 84-9705-715-5

# LA FILOSOFÍA DE LADY ANNE CONWAY. UN PROTO-LEIBNIZ

## Nota Previa

Hace ya más de diez años que preparé esta edición de los *Principia Philosophiae* de Lady Conway, como complemento o apéndice a mi tesis doctoral de 1988 sobre Leibniz y F.M.van Helmont. Durante este tiempo, por una parte, el manuscrito de la vizcondesa no ha merecido el interés de los editores españoles, y, por otra, yo he proseguido y ampliado mis investigaciones. De manera que la obra ha permanecido descansando entre mis carpetas mientras yo me aventuraba por nuevos derroteros. La sabiduría y exquisita sensibilidad del Dr. Agustín Andreu han hecho posible ahora que esta pequeña joya sea conocida. Anne Finch y su mensajero se lo agradecemos vivamente.

Hubiera podido retocar algunas cosas, apuntalar otras con más argumentaciones, establecer nuevas relaciones y explorar horizontes más anchos que se divisan desde las páginas aparentemente ingenuas de este único texto que se ha conservado de Lady Conway. He preferido, sin embargo, dejarlo como estaba pues mis comentarios, dentro de sus limitaciones, me siguen pareciendo sustancialmente correctos. Y en cuanto a la traducción, el lector juzgará con el texto original que se acompaña.

Sólo una palabra más quiero añadir. Hay rincones ---sabrosos rincones--- de la vivencia íntima y de la evolución intelectual de los seres humanos que el vendaval de la Historiografía convencional arroja a las cunetas del olvido, como las hojas secas de los árboles que los empleados del Ayuntamiento amontonan en sus contenedores para que podamos caminar. Mi experiencia más profunda como estudioso ha sido durante años el disfrute de innumerables libros que hoy nadie lee y el contacto con aquellos espíritus exquisitos que los escribieron. ¿Alguien se ha parado un momento a pensar en el salvaje desgarramiento interior que significó el dualismo cartesiano para aquellas almas que contemplaban la naturaleza y la vivían en íntima comunión, con los animales, con las plantas, con las piedras, los insectos, los ríos y las montañas, panteístas ellos o esotéricos, o alquimistas o botánicos? Este fue el caso de Lady Conway. *Principia Philosophiae* tiene argumentos y páginas dignas de cualquier gran filósofo. Pero el lector se sentirá decepcionado si no trata de mirar con más profundidad. Y si le es posible, no deje de leer la correspondencia de la vizcondesa, que editó Marjorie Nicolson. Reciclando las hojas secas tal vez vivamos mejor.

Madrid, septiembre, 2004

BERNARDINO ORIO DE MIGUEL

# *Índice*


*Introducción* ........ 5

I. La trayectoria vital de Lady Conway ........ 7

II. La obra de Lady Conway ........ 21

*2.1. El texto y la edición de PR.PH* ........ 21

*2.2. Historiografía de PR.PH* ........ 26

*2.3. Breve síntesis de PR.PH* ........ 37

*Bibliografía* ........ 71

**PRINCIPIOS** ........ 97

Prefacio de Henry More ........ 99

Preface by Henry More ........ 103

*Capítulo 1* ........ 109

*Capítulo 2* ........ 119

*Capítulo 3* ........ 127

*Capítulo 4* ........ 139

*Capítulo 5* ........ 143

*Capítulo 6* ........ 153

*Capítulo 7* ........ 175

*Capítulo 8* ........ 199

*Capítulo 9* ........ 211

*Índice Analítico* ........ 227

**APÉNDICE:**

**TEXTO LATINO DE PRINCIPIA PHILOSOPHIAE** ........ 249

# *Introducción*

# PRINCIPIA PHILOSOPHIAE ANTIQUISSIMAE ET RECENTISSIMAE DE DEO, CHRISTO ET CREATURA id est, DE SPIRITU ET MATERIA IN GENERE

* * *

## I. LA TRAYECTORIA VITAL DE LADY CONWAY[1]

La experiencia vital de Anne Finch (1631-1679), Lady Conway por su matrimonio con el vizconde Edward Conway, atraviesa uno de los períodos más turbulentos de la historia de Inglaterra: el enfrentamiento de Carlos I Estuardo contra un Parlamento hostil, que desembocó en la Guerra Civil y la ejecución del soberano (1649); la violenta reacción puritana de los "santos" bajo el Protectorado del carismático Oliver Cromwell; la Restauración en 1660 de Carlos II hasta la huída de Jacobo II a la Francia católica de Luis XIV, tras la revocación del Edicto de Nantes (1685); y el definitivo desembarco en Inglaterra del protestante Guillermo de Orange en noviembre de 1688.

El secular conflicto isabelino entre católicos y anglicanos fue agravándose progresivamente durante el siglo XVII por la ausencia de un mecanismo institucional que regulara las relaciones entre unos reyes absolutos "por la gracia de Dios" y un Parlamento cada vez menos dispuesto a ser sometido. La torpeza de Carlos I produjo, tras la Guerra Civil, una poderosa oleada de puritanos, que ensombreció la vida de los ingleses. El Dios severo de la Biblia, que sólo salva a sus elegidos, hizo de los hombres de Cromwell soldados disciplinados, austeros, temerosos del pecado. Durante el Interregno y el Protectorado fueron barridos de la escena social los placeres más queridos por los ingleses, como los teatros y las carreras de caballos. Las familias, reunidas en el interior del hogar, debían leer las Escrituras tal como enseñaba Milton. Pero las propias contradicciones de un ejército republicano sin poder civil, dispuesto siempre a rebelarse contra el Lord Protector despótico y cruel, y la nostalgia de la monarquía por parte de muchas familias de ricos comerciantes, burgueses y alta aristocracia, que sólo a la fuerza estaban soportando un régimen antinatural y de terror, hacían inevitable la Restauración. A la muerte del Cromwell en 1658, ésta era ya prácticamente un hecho.

---

1 La traducción de PRINCIPIA PHILOSOPHIAE fue realizada con una "ayuda a la creación literaria", que el Ministerio de Cultura me concedió durante el curso 1989-90. Durante esta década el libro ha dormido entre mis carpetas, huérfano de un padre-editor que mostrara por él algún interés. Debo hoy a la generosidad y valor del Dr. Andreu su publicación. La obra sale como estaba. Durante estos años he avanzado en algunos conceptos y he profundizado en algunas hipótesis, entre ellas una interpretación hermética de la ciencia leibniziana, que es la conclusión provisional de mi último libro que, bajo el título LEIBNIZ Y EL PENSAMIENTO HERMÉTICO, ha sido publicado en esta misma colección "Leibnizius Politechnicus". En él podrá encontrar el lector, si lo desea, exposiciones más detenidas y rincones más subrepticios del pensamiento de Leibniz, que en la presente edición de la obra de Conway sólo son insinuados o incluso están ausentes.

La llegada desde Francia en 1660 del desterrado Carlos II significó un movimiento pendular en el tono vital de los ingleses, al menos en sus manifestaciones externas. La severa autoridad de los "cabezas rapadas" de Westminster dio paso a las fiestas, galanterías y correrías amorosas del palacio de Whitehall, alentadas por el propio ejemplo del monarca. Se volvieron a abrir los teatros, las tabernas y los cafés. Muchos caballeros, que habían vivido el destierro en Francia, como el rey, traían un aire racionalista y laico, desenfadado y galante, propio de la corte versallesca, que, si bien no sintonizaba demasiado con la tradición social e intelectual insular, era en aquel momento de buen tono. Boileau, Molière, Bossuet y, sobre todo, Descartes, fueron los autores de moda.

El inglés no había sido, ni era entonces, un pueblo racionalista. Pero el racionalismo cartesiano ponía el acento en las matemáticas, la astronomía, la mecánica, las artes útiles para el desarrollo y el progreso del conocimiento, que el naciente imperio británico iba bien pronto a explotar con admirable maestría. La Royal Society, fundada en 1662, recogió este impulso y lo asoció a la herencia intelectual de Francis Bacon, para dar nombres tan ilustres como Halley, Boyle, Newton, etc.

Sin embargo, el racionalismo francés se diferencia del "racionalismo" inglés en lo que va de Descartes a Thomas Hobbes, que es, sin duda, el verdadero filósofo de la Restauración, el arquitecto de un sistema de mecanicismo social capaz de dar coherencia y cauce a las potentes fuerzas innovadoras que los ingleses de la Restauración estaban en condiciones de liberar. Durante el período que va de la muerte de Cromwell a la llegada de Guillermo de Orange, los ingleses no se liberaron de la religión ni de la monarquía, ni siquiera del puritanismo. Pero aprendieron a hacerlo todo, si no racional, al menos razonable. Unos reyes despóticos tuvieron que someterse a la ley del Parlamento; una religión intransigente y unos obispos montaraces hubieron de aceptar al disidente y al heterodoxo; y todos, el "habeas corpus". No se trataba de reducirlo todo a la unidad de un "cogito" transcendente al mundo de las cosas, sino de articular la coexistencia tolerable de las fuerzas en acción. El racionalismo inglés tiene, quizás, su mejor expresión en el movimiento religioso latitudinario, de carácter muy difuso, pero que tiene su primera inspiración en la filosofía natural de hombres, entre sí tan dispares, como Henry More, Ralph Cudworth, Robert Boyle, Benjamin Whichcote, Isaac Barrow, Simon Patrick, John Tillotson, y su culminación más acabada en la generación de los latitudinarios newtonianos[2].

[2] Soy consciente de las imprecisiones y quizás errores de apreciación de esta brevísima pincelada histórica, y pido disculpas por ello. Sólo trato ahora de situar al lector. Lady Conway vive sus años conscientes en el período de mayor convulsión política, entre la Guerra Civil y la Restauración. La aportación de la revolución puritana y del milenarismo al desarrollo científico de la Nueva Ciencia, que con tanto ardor y sabiduría, han reivindicado historiadores como Robert Merton, Christopher Hill, Charles Webster, Margaret Jacob y otros muchos, no puedo discutirla ahora, así como tampoco el carácter ambiguo---conservador en política y progresista en el terreno científico--- de la vuelta de los Estuardo. Pero los convulsos vaivenes de la acción y la reacción política pillaron por ambos lados desprotegidas a familias que eran, a la vez, realistas y progresistas, como los Harvey, los Finch, los Conway... Sólo esto quería decir por el momento.

Muchos de estos hombres, que supieron armonizar teología y ciencia, ortodoxia y disidencia, peregrinaron con mayor o menor asiduidad a la residencia de Ragley Hill, donde consumió los veinte últimos años de su dolorida existencia, aquella gran "disidente", aquella "mujer extraordinaria" que, en palabras de Marjorie Nicolson, nos ha dejado "quizás uno de los documentos filosóficos más originales jamás escritos por una mujer"[3].

Anne Finch descendía de una de las más ilustres familias de la Inglaterra isabelina. El primer Finch, Henry Fitzherbert, había sido canciller de Enrique I. La abuela paterna de Anne, Elisabeth Finch, había obtenido la nobleza con el título de vizcondesa de Maidstone en 1623, y más tarde, en 1628, el de condesa de Winchilsea tras la muerte prematura de su marido, Sir Moyle Finch. El cuarto hijo del matrimonio, Heneage, padre de Anne, llegó a ser "recorder" de Londres y "Speaker" de la Cámara de los Comunes. Amigo personal de Francis Bacon y admirador de su proyecto científico, Heneage cultivó la abogacía, en la que alcanzó gran prestigio y espléndida fortuna. Vivió lujosamente en lo que más adelante habría de ser el actual Kensington Palace[4].

De la numerosa prole que a Heneage dio su primera esposa, Frances, hija de Sir Edward Bell, juez de Norkfolk, dos hijos llegaron a adquirir renombre en la siguiente generación. El mayor, llamado Heneage, como el padre, aplicado estudiante y hombre serio y de intachable conducta, primer conde de Nottingham, llegó a ser procurador general y Lord Canciller de Inglaterra. El menor, John, dotado de un carácter romántico y extrovertido, estudió en Christ's College, donde tuvo como tutor a Henry More. Tras una brillante carrera, viajó por Francia, Suiza e Italia, donde estudió anatomía, y fue embajador en Turquía. Su nombre aparece en la primera lista de miembros de la Royal Society y fue en sus múltiples viajes enlace entre la nueva Institución inglesa y la italiana Academia del Cimento y la Academia de Ciencias de Francia[5].

Tras la muerte de su primera esposa en 1627, el ya maduro Heneage Finch contrajo nuevas nupcias con Elisabeth, hija de William Cradock de Stattfordshire, viuda, a su vez, de Richard Benet, un rico comerciante de Londres. Rodeado de lujos, acompañado de su nueva esposa, que ya le había dado otra hija, Frances, y de los hijos que aún vivían de su primer matrimonio, Heneage Finch murió repentinamente en Kensington House, sin poder llegar a ver al último retoño de la saga, Anne Finch, que nacía una semana después, el 14 de diciembre de 1631[6].

---

[3] **NICOLSON, M.: Conway Letters. The Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More, and their Friends, 1642-1684**, London 1930, p. 454. Terminado este trabajo, aparece la edición revisada de las "Conway Letters", a cargo de **Sarah HUTTON**, Oxford 1992, con nuevos materiales. Véase también **GABBEY, A.: Anne Conway and Henry More. Lettres sur Descartes (1650-1651)**, en Archives de Philosophie, 40, 1977, p. 379-404.

[4] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 2.

[5] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 256-257.

[6] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 4.

Carecemos de noticias sobre la infancia de Anne Finch ---dice Nicolson---, salvo el hecho de que ésta la pasó en las mismas habitaciones y jardines en los que, dos siglos más tarde, jugaría la niña reina Victoria. A los doce años, Anne fue víctima de unas extrañas fiebres, que dejaron en ella fuertes dolores de cabeza que, con períodos de variada intensidad, no la abandonarían hasta su muerte. El hecho de ser el último vástago de una larga estirpe, la atención que requería su enfermedad y el indudable encanto y atractivo que emanaba su persona, hicieron de ella, tanto de niña como después de adulta, el lazo de unión de toda la familia. Era ella, sin embargo, de carácter solitario y reflexivo, más amante del recogimiento y el estudio que de las fiestas de Whitehall o Dublin. Aprendió pronto el francés y el latín, y se entregó vorazmente a la lectura de todos los tratados filosóficos que caían en sus manos. Su estudio era tan constante y apasionado, que la familia siempre atribuyó su misteriosa enfermedad a aquellos insaciables fervores intelectuales que la poseían. Pero, en una sociedad en la que el trabajo intelectual no era ocupación de mujeres, ni siquiera en la alta aristocracia, Anne Finch tuvo que saciar su despierta inteligencia de manera desordenada y caótica. Parece que sólo su hermanastro John, cinco años mayor que ella, logró obtener sus confidencias más íntimas y establecer con ella una corriente de intenso afecto. Insaciable y soñador él mismo, le escribía cartas llenas de afectuosa comprensión, le proporcionaba libros y le exponía sus propias intuiciones de las cosas, haciendo con ella de pequeño maestro, hasta que ambos encontraron un guía intelectual y espiritual en el "Angel de Christ's College", Henry More.

More fue para muchas generaciones de estudiantes, ávidos de saber, una verdadera institución, un maestro. Hijo también último de una serie de once hermanos, había nacido en Grantham, Lincolnshire, en 1614. Dotado de una exquisita sensibilidad, soñador y propenso al misticismo, reflexivo y solitario, amante precoz del mágico universo de los libros, había recibido de niño una férrea educación calvinista, cuyo dogma de la predestinación produjo pronto en él una instintiva aversión. Afortunadamente pasó en 1628 a Eton, cuna del movimiento latitudinario. Tres años después ingresó en el Christ's College de Cambridge, dando allí rienda suelta a su insaciable anhelo de saber, de comprender el Absoluto y las causas últimas de las cosas. Tras la lectura de los humanistas ingleses, de Aristóteles y los Escolásticos, More se entregó a los escritos de Cardan, Scaliger, Patrizzi, Plotino, el Corpus Hermeticum y, sobre todo, Ficino y sus traducciones platónicas. Fruto de estas lecturas fueron sus **Poemas Filosóficos** y la **Psychozoia Platonica** de 1642, de inspiración plotiniana, donde ya se deja ver la nueva orientación que tomará el llamado Platonismo de Cambridge. En 1644 More descubre a Descartes, y a su estudio dedica su inteligencia apasionada y su gran admiración. Pero su cartesianismo, del que pronto abjuró tras una breve polémica con el filósofo francés, chocaba frontalmente con su concepción holística del mundo. Tras los múltiples bandazos de su desordenada inteligencia, su anhelo inmaterialista no logró desprenderse de la "extensión" de los espíritus y, en definitiva, del dualismo cartesiano. Sin embargo, una nueva manera realista de pensar el infinito y sus mundos, que llegará hasta Newton, y aquello que penetra la sustancia de las cosas por debajo de lo que es cuantitativamente mensurable ---el principio

hilárquico---, vuelven a aparecer en 1646 en un nuevo panfleto que titula **Democritus Platonizans** o Ensayo sobre la infinitud de los mundos[7].

Difícilmente podían, pues, encontrar el soñador John Finch y su apasionada hermana Anne un tutor más adecuado. La lógica interna del encuentro de estos espíritus exquisitos va más allá de lo que la contingencia histórica podía ofrecer. La sintonía espiritual y el profundo afecto que unieron para toda la vida a Lady Conway y Henry More es una de las más bellas y más desconocidas historias de amor "platónico" que nos ha dejado el siglo XVII. John Finch ingresó en el Christ's en 1645 y quedó pronto fascinado por la exuberancia de aquel hombre a mitad de camino entre la poesía, la mística y la filosofía racional y, sin duda, debió de llevar a Cambridge alguna vez a su expectante hermana a visitar a su tutor. A su vez, More fue pronto recibido en Kensington House. Los ojos de aquella jovencísima lectora, hambrienta de saber, pudieron saciarse con la presencia física de quien tantas cosas bellas había escuchado a su hermano. Anne ya conocía a Copérnico, la arquitectura de Vitrubio, Pitágoras y Herodoto y había empezado a comprender la disputa entre "Antiguos y Modernos", como consta por la posterior correspondencia con su futuro suegro, Lord Conway[8]. More le entregó un ejemplar de sus **Poemas Filosóficos** y sus visitas a Kensington se fueron haciendo cada vez más frecuentes. "Mi ausencia de Kensington ---le escribe comentando un texto de Descartes--- es la causa de que su Señoría me haya escrito, porque, si yo hubiera estado allí, no habría tenido que escribir: habríamos hablado"[9].

No es fácil exagerar la profunda impresión que produce la lectura de la correspondencia, a la que uno accede buscando disquisiciones teóricas y, salvo los iniciales discursos cartesianos de More, apenas encontramos otra cosa que aquello que los humanos nos decimos cuando el amor y la amistad nos poseen sin sorpresa: los asuntos domesticos, las visitas recibidas, la nostalgia del ausente, el libro olvidado en algún rincón del escritorio, los papeles y noticias que llegan del continente, las cartas escritas, las medicinas inútiles, las apariciones y los sueños, el pequeño cotilleo del lugar... Es a través de la cotidianidad de estas resonancias como hemos de adivinar y reconstruir las largas conversaciones de Lady Conway y sus largos silencios. Ni una sola referencia a sus

---

[7] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 40-43. **HUTIN, S.:** "Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge", Hildesheim 1966, p. 40-56, con una abundante serie de testimonios de More sobre su época juvenil. Sobre Henry More, véase **GABBEY, A.:** "Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More (1646-1671)", en **LENNON, T.M - NICHOLAS, J.M - DAVIS, J.W. (ed).:** "Problems of Cartesianism". Montreal 1982, p. 171-250. **CROCKER, R.:** "Henry More: a biographical essay", en **HUTTON, S. (ed).:** "Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies", Dordrecht 1990, p. 1-17, y una amplia bibliografía recopilada por el mismo autor, p. 219-247.

[8] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 16-17; 31-32.

[9] Carta de H.More a A. Conway, 5 mayo 1651. Esta carta no está incluida en **Conway Letters**, de Nicolson. Fue editada por **GABBEY, A.:** a.c. p. 393. Aunque More se refiere aquí a "la ausencia" como una "noción segunda" (or "non-entity") en un contexto de análisis lógico, no deja de ser, el ejemplo mismo, una sutil muestra de afecto por parte del platónico.

papeles y manuscritos. PR.PH, que tiene sus fuentes, como veremos, ha quedado así ante nosotros como el eco lejano de un pensamiento rebelde que se nos fue, una pequeña obra solitaria, heterodoxa, hermosa, bien trabada a la vez que fragmentaria, sin más señas intelectuales de identidad que las de "una cierta condesa de Inglaterra". Desde sus primeras lecturas de Descartes hasta su más radical anticartesianismo, Lady Conway recorrió un largo trecho: sólo quedó esta pequeña muestra para paladares exquisitos, como el de Leibniz.

Entre tanto, Anne Finch tenía ya diez y nueve años y había llegado la hora del matrimonio. Afortunadamente Edward Conway era un hombre culto, de familia noble y adinerada, de costumbres íntegras y comprensivo con las aficiones de su joven esposa. El mismo sería más tarde miembro de la Royal Society y fue lector de Descartes, tras las huellas de More, antes de que el cartesianismo se popularizara en Inglaterra. Hombre de mundo, dedicado a la política, los negocios y el cultivo de sus posesiones en Irlanda, pero que, en los escasos momentos que le permitían sus múltiples ocupaciones, era capaz de leer a Euclides y merecer de Henry More la dedicatoria del **The Immortality of the Soul**, no podía menos de ser un buen candidato a albergar en su residencia a la inspiradora y anfitriona de uno de los cenáculos espirituales más importantes de la época. Pero las preocupaciones intelectuales no ocupaban un lugar importante en la vida de Lord Conway, que prefería Whitehall a Cambridge y las galanterías de Londres o los viajes a Irlanda más que el silencio y la soledad de una residencia campestre. Las largas ausencias de Lord Conway, no exentas de un comprensivo afecto hacia su mujer, dejaron a Lady Conway ancho campo psicológico para ir tejiendo en su interior el orden de su universo espiritual[10]. Ragley Hill, cerca de Alcester, en Warwickshire, fue la residencia principal de los Conway. A la sombra de sus muros y en la paz recogida de sus frondosos paseos, recibirá la vizcondesa a sus amigos filósofos, a la serie interminable de médicos que trataban de aliviar sus dolores, a la callada troupe de los cuáqueros al final de su vida. Aquí consumirá los últimos veinte años de su existencia hasta su muerte.

La extraña enfermedad de Lady Conway se convirtió pronto en un "caso clínico", un reto y desafío para los médicos, que nunca llegaron a comprender. Por Kensington primero, y después por Ragley, fueron desfilando infructuosamente todos los más afamados físicos, anatomistas y curanderos de Inglaterra: el gran médico y aventurero Sir Walter Raleigh y su hijo Carew; el médico real, Sir Theodore Turquet de Mayerne, fundador del método de observación clínica en Inglaterra; el romántico y extrovertido "caballero de caballeros", sir Kenelm Digby, a la vez científico, inventor de cosméticos y fervoroso creyente en el "polvo de la simpatía"[11]. Pero el médico de cabecera de estos primeros años fue William Harvey, que estaba emparentado con la familia[12]. El descubridor de la circulación de la sangre era ya un anciano debilitado por los años y los sufrimientos de la Guerra Civil, cuando se hizo cargo de la paciente. Como último y

[10] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 5-6.
[11] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 9-14.
[12] Heneage Finch, hermano mayor de Anne, estaba casado con Elisabeth Harvey, hija de un hermano de William Harvey, **NICOLSON, M.:** o.c. p. 15.

desesperado recurso sugirió la posibilidad de una trepanación. Entre tanto, víctima de sucesivos episodios de crisis agudas y horribles dolores, Lady Conway era sometida a los más insospechados, arriesgados y, a veces, crueles tratamientos entre la ciencia, la superchería y la magia[13]. En 1656, por consejo del médico Thomas Willis, Lady Conway acepta someterse por fin a la trepanación. Acompañada solamente de la servidumbre y de Henry More, emprende viaje a mitad de marzo camino de París. Pero, según el testimonio del propio Dr.Willis, los médicos franceses se limitaron a abrir las arterias jugulares de la enferma[14]. No había solución.

Los meses que siguieron al regreso de Francia fueron de gran actividad intelectual. More, que ya había escrito y dedicado a Anne el **Anthidote against Atheism**, estaba ahora intensamente ocupado en la redacción del **The Immortality**, y en sus continuas visitas a Ragley era éste el tema recurrente de conversación. Y cuando nadie lo esperaba, los médicos informaron a Lord Conway que su mujer iba a ser madre. En efecto, el 6 de febrero de 1658 nacía un niño, al que pusieron por nombre Heneage, como su tío y abuelo[15]. La vida de Lady Conway adquiría una nueva dimensión y nuevas ocupaciones. El vizconde se encontraba muy satisfecho con el alumbramiento y probablemente convencido en su interior de que los cuidados del bebé apartarían a Lady Conway de los libros. En una carta, de marzo de 1658, dice con alivio: "mi mujer no ha puesto la pluma sobre el papel durante estos nueve meses"[16]. Pero la alegría iba a durar poco. El verano de 1660, año de la Restauración, había sido uno de los momentos más felices en la vida de Lady Conway. Había llegado su hermano John, fascinante, cariñoso, brillante, infatigable conversador; también Lord Conway estaba en casa, y Henry More, que acababa de ser nombrado "Doctor of Divinity"; la propia enferma reconoce que sus dolores son "menos intolerables". Pero la tristeza llegó en el momento más hermoso con el golpe más duro. El pequeño Heneage, que había heredado la débil constitución de la madre, fallecía el 14 de octubre de aquel inolvidable año 1660, víctima de la viruela, tras varias semanas de enfermedad[17].

La prueba era demasiado fuerte. Lady Conway se sumió durante semanas en lo más hondo de su dolor físico y moral, incapaz de leer y atender a la correspondencia y de recibir visitas. Encerrada en sus habitaciones, debió de empezar a vislumbrar en su mente un nuevo sentido de la incomprensible justicia de Dios. Las palabras de More, rebeldes frente a una divinidad tan poco razonable, no sirvieron en esta ocasión de gran consuelo. Una nueva "experiencia" inédita, más allá de toda razón, empezaba a nacer en el corazón

---

[13] Véase en **NICOLSON, M.:** o.c. p. 112-116; 246-252, una narración más detallada de los experimentos, remedios y medicinas, a que fue sometida la vizcondesa.

[14] NICOLSON, M.: o.c. p. 116, nota 6. **WARD, R.: The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More, Late Fellow of Christ's College in Cambridge**, London 1710; reprint by **HOWARD, M.F.** London 1911, p. 206.

[15] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 122-123.

[16] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 123-124.

[17] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 125-126.

de Anne Conway, que dará su fruto explosivo, incomprensible, desprovisto de toda lógica, cuando en los últimos momentos de su vida se acerque a la secta de los cuáqueros.

Pero la vida seguía, a pesar de todo. Un nuevo viaje, esta vez de recreo y distracción, podía aliviar a la enferma. Lord Conway propuso a su mujer pasar una temporada en su residencia de Portmore, Irlanda, que ella todavía no conocía. Allí podría encontrarse con el encantador Jeremy Taylor, que acababa de ser nombrado obispo de Down y Dromore. Henry More, que, por razones académicas, no podría trasladarse, sería sustituido por su discípulo y gran amigo George Rust. En julio de 1662, tras la coronación de Carlos II, la familia marcha a Irlanda. La correspondencia de este período hasta el regreso a Ragley en septiembre de 1664 es intensa. Lady Conway pregunta a More por el segundo volumen de las **Cartas** de Descartes, que el platónico le envía junto con el **Lux Orientalis** de Joseph Glanvill, sobre la preexistencia de las almas. Por su parte, More se interesa por un opúsculo anónimo sobre Orígenes, del que tiene referencia, sin saber que es de su buen amigo Rust[18]. Al mismo tiempo, Taylor, Rust y Conway asisten críticos y curiosos a las narraciones de Frances Tarverner, a quien todas las noches se aparecía el espíritu de James Haddock, o a la historia contada por David Hunter, sirviente del obispo Taylor, que también veía, él, su esposa y hasta su perro, el espíritu de una mujer difunta[19]. Estos pasatiempos, que entretenían las horas de ocio de Lady Conway en Portmore, son algo más que una anécdota. La vizcondesa y sus amigos estaban intensamente ocupados en el problema de las relaciones alma-cuerpo, y en la posibilidad de explicar, más allá del dualismo cartesiano, la naturaleza unitaria del mundo y el carácter sintético de los actos psicofísicos, que será el tema central de PRINCIPIA PHILOSOPHIAE (PR.PH.). Esta actitud, a la vez crítica y expectante, frente a la comunicación de las sustancias, los fenómenos del magnetismo, la atracción, los poderes de las plantas, el éter, los choques de los cuerpos o la potencia de la imaginación y la fantasía, no era propia sólo de gentes iluminadas e ignorantes. Cuando alguna vez se escriba la historia y evolución de la noción de "espíritu" en el siglo XVII, tal vez descubramos que la actitud frente a estos fenómenos y el tratamiento que de ellos hicieron hombres como Boyle o Newton, por ejemplo, era muy distinta de lo que la historiografía filosófica convencional nos ha dado a conocer[20]. Cuando Lord Conway tuvo noticia de la existencia de un tal Valentín

---

18 **RUST, G.**: "A Letter of Resolution concerning Origen, and the chief of his Opinions", London 1661. **RUST. G.**: "A discourse of Truth". **GLANVILL, J.**: "Lux Orientalis, or an Inquiry into the opinion of the Eastern Sages concerning the pre-existence of souls". Estas obras fueron luego editadas y comentadas por **MORE, H.**: "Annotations upon the two foregoing Treatises 'Lux Orientalis'... and 'The Discourse of Truth'", London 1682. Cfr. **NICOLSON, M.**: o.c. p. 173. HUTIN, S.: o.c. p. 19, 20, 173-181.

19 **NICOLSON, M.**: o.c. p. 174-176; 214.

20 Existen ya numerosos e importantes trabajos monográficos en esta dirección a cargo principalmente de historiadores de la medicina, pero que desgraciadamente son poco leídos en los círculos filosóficos. Véase la amplia bibliografía al final de esta Introducción. Me limito a citar aquí un par de obras: **FATTORI, M-BIANCHI, M. (Ed).**: "SPIRITUS. IV Colloquio Internazionale del Lesico Intellectuale Europeo", Roma 1984. **BIANCHI, M.**: "Signatura Rerum. Signi, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz", Roma 1987. **ZAMBELLI, P.**: "La

Greatrakes, que curaba el "mal del rey" imponiendo sus manos sobre la cabeza de los enfermos, y le hizo venir a Ragley, una comisión de la Royal Society se desplazó desde Londres para presenciar el acto, analizar las virtudes del curandero y emitir el correspondiente informe[21]

Tampoco Greatrakes curó a Milady. Por primera vez More utiliza el término "agonía" para describir los insoportables dolores y los frecuentes paroxismos de la enferma. Sin embargo, en los períodos de mayor alivio, todavía encontraba energías para leer, escribir y estar abierta a todas las novedades intelectuales. Asombra escuchar de labios de su hermano Heneage, refugiado en Ragley durante la peste del verano de 1655, el siguiente comentario: "She is fallen very hard to the learning of Greek, but that she endures extremities of paine"[22].

El invierno de 1666-67 fue extremadamente duro y la debilidad de Lady Conway llegó al límite: "mi mujer ---escribe el vizconde a su cuñado Rawdon--- continúa en gran miseria y creo que su fin está próximo"[23]. Sin embargo, una vez más, no fue así. Ahora la brisa saludable y refrescante, el impulso vital más estimulante que Lady Conway recibió nunca en su vida, venía del Continente, y tenía un nombre, un nombre célebre en toda Europa, Francisco Mercurio Van Helmont.

Este fascinante personaje, hijo del médico paracelsista Juan Bautista Van Helmont, había nacido en Vilvorde, cerca de Bruselas, el 20 de octubre de 1614. Espíritu inquieto y rebelde, apasionado y disperso, sagaz observador de todo lo que le rodeaba, aprendió pronto los secretos de la medicina paterna y heredó de su progenitor aquel anhelo insaciable por "conocer y disfrutar el Arte Sagrado Universal y el Arbol de la Vida". Terminados los estudios primarios en una "Escuela Hermética", ya no frecuentó más

ambigua natura della magia", Milano 1991. **CLERICUZIO, A.**: "The internal laboratory. The chemical reinterpretation of medical spirits in England (1650-1680)", en **RATTANSI, P. - CLERICUZIO, M. (Ed)**: "Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries", Dordrecht 1994, p. 17-50.

21 "El mal del rey" parece que era una enfermedad, denominada hoy "escrofulismo", caracterizada por la degeneración de los ganglios linfáticos superficiales, especialmente los del cuello. Shakespeare, en **Machbeth** (acto IV, esc.3, ed. Aguilar, p. 1615) cuenta, en boca de Malcolm, que el príncipe poseía el poder de curar esta enfermedad colgando del cuello del enfermo una medalla de oro, y que tal poder lo heredarían sus descendientes. **NICOLSON, M.**: o.c. p. 251 refiere algo parecido de Luix XIV y de Carlos II de Inglaterra. Sobre el episodio de Greatrakes, p. 246-252. Sobre la actitud de la Royal Society ante fenómenos de este tipo, cfr. **WEBSTER, Ch.**: **From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science**, London 1982, p. 88-100.

22 **NICOLSON, M.**: o.c. p. 245: "She hath been very little out of her Chamber this summer, except it be sometimes to take the ayre in her coach, you will finde little alteration in her countenance or strength. She is fallen very hard to the learning of Greek, but that she endures extremities of paine, though not alwayes alike, is not to be doubted".

23 **NICOLSON, M.**: o.c. p. 259-260.

academias, pues "estaba convencido de que es posible llegar a la suprema comprobación de la Verdad sin la ayuda de ninguna Institución externa"[24]. Así de valeroso y seguro de sí mismo, abandonó la casa paterna. Aprendió latín, griego y hebreo con la lectura comparada de los textos bíblicos, y fue llenando su inquieta cabeza de toda clase de conocimientos, oficios y secretos esotéricos. "Como otro Eleo, que se construye todas las cosas", según dirá Leibniz en su famoso epitafio a la muerte del amigo, Van Helmont podía ejercer de alquimista, médico, mecánico, tornero, curtidor, tejedor, impresor de libros y pintor.

Con este bagaje intelectual, caótico y explosivo, pero puesto al servicio de aquella extraña capacidad de síntesis que le confería su firme creencia en la unidad del ser, el "philosophus per Unum in quo Omnia", el "eremita peregrinans", ya no tenía más que alas para volar. En medio de mil peripecias humanas e intelectuales, que le valieron un año en la cárcel de la Inquisición de Roma, Van Helmont recaló en la corte del Bajo Palatinado al servicio del nieto de Jacobo I Estuardo, el Elector Karl Ludwig, en Heidelberg. Pronto se ganó el afecto de los cuatro principales hermanos de la familia palatina: el propio Elector, en cuyos conflictos matrimoniales medió como pacificador el teósofo; el entrañable príncipe Ruperto, más tarde duque de Cumberland en Inglaterra, con quien Van Helmont pasaría innumerables horas de coloquio y trabajo manual; Elisabeth, la intelectual lectora y discípula de Descartes, más tarde abadesa de Herford, que, a punto de renunciar al mecanicismo por la Kábbalah y la metempsícosis, fue asistida en sus últimos momentos por Van Helmont; y Sofía, la futura protectora de Leibniz, Electora de Brunsvic-Lüneburg y madre del que llegaría a ser Jorge I de Inglaterra.

Los Conway tuvieron pronto noticia de los conocimientos médicos de Van Helmont. El vizconde ya había tratado de localizarle varias veces infructuosamente, recibiendo malos informes: "sólo sabe curar la fiebre", decían sus competidores[25]. Sin embargo, ignorante o sabio, lo cierto es que aquel hombre extraño tenía fascinadas a las grandes familias. Y es que Van Helmont, además de curar ---o no curar---, construía espejos, producía vinos y alcoholes, coleccionaba e imprimía libros, hablaba del lenguaje universal, de la pluralidad de universos, de la armonía y unidad de la naturaleza, del influjo de la imaginación y de la mente en la curación del cuerpo, de la metempsícosis, de la perfección creciente del universo... El fue quien introdujo en la corte del Palatinado, en Sulzbach, al sabio hebraista Christian Knorr von Rosenroth (Peganius), que pronto fue nombrado canciller.

Los problemas económicos de Elisabeth, que en abril de 1667 había sido nombrada abadesa de Herford, así como la inestabilidad económica y afectiva del príncipe Ruperto,

---

[24] "Preface" al **Ortus Medicinae**, de Juan Bautista Van Helmont, Amsterdam 1648, p. 2-3. Más datos sobre la vida de F.M. Van Helmont, cfr. **ORIO DE MIGUEL, B.**: "Leibniz y la Tradición Teosófico-Kabbalística: Fr. M. Van Helmont", Univ. Complut. Madrid 1993, 2 vols; vol. I, p. 23-95 su estancia en Ragley Hill. Cfr. **NICOLSON, M.**: cap. IV, p. 309-377.

[25] **NICOLSON, M**: o.c. p. 312-314. Puede leerse aquí la curiosa manera como Van Helmont se defiende de sus enemigos, los médicos "oficiales".

que alternaba Heidelberg con Londres, iban a hacer una vez más necesarios los buenos oficios del fiel servidor Helmont. El gobierno inglés había prometido una pensión vitalicia a favor de la abadesa, pero los dineros no acababan de llegar. La corte palatina encargó a Van Helmont que pasara a la isla a gestionar los asuntos de la familia. Así que con esta misiva, y una larga carta de Peganius para Henry More sobre la infinidad de los mundos, la materia y las emanaciones divinas, Van Helmont parte para Inglaterra en octubre de 1670. Pero la sorpresa tenía otro nombre: Lady Conway.

More nos ha dejado en una encantadora carta la primera entrevista con el teósofo, la fascinación que produjo en los comensales y sus denodados esfuerzos para que el sabio hiciera, al menos, una visita a Milady. Van Helmont se resistía: su estancia en Inglaterra iba a durar sólo un mes; tenía que resolver con urgencia los asuntos cortesanos; Ragley estaba lejos de Cambridge [26]. Sin embargo, salvo tres cortos viajes al Continente, a buscar medicinas para la enferma y ultimar con Peganius la edición de **Kabbalah Denudata (KD)** y otras obras, Van Helmont permaneció a la cabecera de Lady Conway nueve años, hasta la muerte de la vizcondesa, ocurrida el 23 de febrero de 1679[27].

La enfermedad de Milady le interesó, sin duda, al teósofo, y la correspondencia de Nicolson habla constantemente de "las medicinas del Sr.Helmont"[28]. Pero era evidente que el providencial encuentro tenía otra dimensión. No había probablemente en toda Europa, para Lady Conway, un hombre más adecuado que Van Helmont en aquellas circunstancias; nadie que reuniera, como él, en una persona explosiva, optimista, imaginativa, llena de vida, aquella genial, insensata y candorosa sabiduría, con que la naturaleza había dotado al "eremita peregrinans". El carácter melancólico y un tanto depresivo de Henry More no era precisamente para la vizcondesa la mejor medicina, ni tampoco lo era su severo racionalismo teológico que hizo aguas de escándalo por todas partes cuando el adusto silencio de los cuáqueros trajo la "luz interior" al corazón desesperado de Anne Conway. Van Helmont, por el contrario, enseñó a su amiga la doctrina de la simpatía universal, el amor al dolor y la fuerza de la imaginación en la curación de las enfermedades, que se dejan traslucir en las páginas de PR.PH.[29].

---

[26] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 322-323.

[27] Sobre la relación Van Helmont/Rosenroth y la composición de KABBALAH DENUDATA, cfr. **KEMP. Fr.:** "Christian Knorr von Rosenroth. Sein Leben, seine Schriften, Briefe und Übersetzungen", Introd. a la edición alemana del "Ortus Medicinae" de J.B.Van Helmont: "Aufgang der Arztney-Kunst", München 1971, p. XXII. **COUDERT, A.:** "The 'Kabbalah Denudata': converting Jews or seducing Christians", en **POPKIN, R-WEINER, G. (Ed).:** "Jewish Christians and Christian Jews", Dordrecht 1994, p. 73-96.

[28] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 326, 330, 342, 348, etc. Cfr. **HUTTON, S.:** "Of Physics and Philosophy: Anne Conway, F.M. Van Helmont and Seventeenth-century Medicine", en **GRELL, O.P. - CUNNINGHAM, A. (Ed):** "Religio Medici. Medicine and Religion in Seventeenth-century England", Amsterdam 1996, p. 228-246.

[29] No puedo detenerme en esta breve reseña en narrar la obra de Van Helmont y la febril actividad intelectual de estos años en compañía de Conway, More y Peganius. Lo he hecho ya en trabajos anteriores. Pero no me resisto a citar un hermoso libro suyo, absolutamente

En un terreno menos personal, más intelectual, fue Van Helmont quien dio a conocer a Lady Conway las doctrinas y los escritos de su padre: la función metabólica del "Archeus" o "Formador", que define internamente a cada espíritu y le dota de "autokinesis" o fuerza plástica para segregar de sí mismo, como una "signatura", su propio cuerpo, que necesita para obrar. Esta teoría, que los paracelsistas y helmontianos extraían de su estudio empírico de la materia orgánica, será reelaborada metafísicamente por Lady Conway para formar el punto central de su argumentación en PR.PH. Lo veremos luego.

Por otra parte, ni More ni Conway conocían bien la Kábbalah judía hasta la llegada de Van Helmont a Ragley. More había ensayado en 1653 una **Conjectura Kabbalistica**, una especie de kabbalismo intuitivo consistente en el intento de conciliar las doctrinas de Pitágoras, Platón y los Neoplatónicos con los tres primeros capítulos del Génesis. Pero no había leido el **Zohar** ni conocía la auténtica tradición kabbalística, ni la formidable especulación kabbalístico-neoplatónica de Moses Cordovero y Abraham Cohen Herrera. La reacción ante estas novedades fue muy distinta. More, que colaboró con más entusiasmo que acierto, en una intensa correspondencia cruzada con Peganius, en la composición del Tomo primero de **Kabbalah Denudata (KD)**, terminó por rechazar las especulaciones de sus amigos porque temía una interpretación emanatista de la creación, que no permitiera distinguir entre Dios y las criaturas[30]. Lady Conway, por el contrario, se centró abiertamente en la emanación frente a la absurda "creatio ex nihilo", leyó y releyó el **Porta Coelorum** de Herrera, para trazar una concepción monista de la sustancia creada, un nominalismo metafísico, verdaderamente original.

Entre tanto, Van Helmont, que gustaba beber en todas las fuentes, empezó a asistir a las reuniones de los cuáqueros. Los cuáqueros ---o "temblorosos"--- formaban el ala más a la izquierda del protestantismo inglés. Pequeños grupos de "seekers" o "buscadores" habían ido agrupándose durante la Guerra Civil "a la espera del Señor", desencantados de la hipocresía y corrupción tanto de la Iglesia anglicana como de la propia Revolución Puritana. Organizados como "sociedades de amigos" bajo la fuerte personalidad del carismático predicador George Fox, rechazaban la liturgia, el clero y los dogmas oficiales; propugnaban la paz, la igualdad de sexos, la no violencia y la revolución social; no admitían los protocolos jerárquicos, no se descubrían ante la autoridad y vestían de forma austera y simple. Y, sobre todo, callaban y esperaban en silencio "la luz interior", porque

---

desconocido, en el que, avanzando sobre la doctrina paracelsista-helmontiana de la enfermedad como "realidad" psico-somática, nos explica el "Espíritu de las enfermedades, esto es, las enfermedades que provienen del espíritu". Su título es **The Spirit of Diseases; or Diseases from the Spirit.** Laid open some Observations concerning Man and his Diseases; wherein is showed how much the Mind influenced the Body in causing and curing of Diseases. The whole deduced from certain and infallible Principles of Natural Reason, and Experience. By Franciscus Mercurius Baron of Hemont". London 1694. Véanse también los trabajos de Allison Coudert y Sarah Hutton citados en la bibliografía general.

30 Esta correspondencia se encuentra en la 1ª parte del tomo primero de KD. More redactó su rechazo final en un pequeño escrito titulado "Fundamenta Philosophiae sive Kabbalae Aeto-Paedo-Mellisaeae", a la que el propio F.M.Van Helmont replicó con su breve "Dialogus Kabbalisticus". Ambos escritos en KD.I, Sulzbach 1677, pars 2ª, ns. 11-12, p. 293-312.

Dios habla a cada creyente en el fondo de su ser. Denuncia tan radical no podía por menos de experimentar una rápida expansión y provocar, al mismo tiempo, las iras del poder y de la alta aristocracia[31]. Pero Lady Conway vivía ya en otro universo y su dolorosa experiencia había desmontado todos los prejuicios. A partir de 1675, los cuáqueros, iletrados y cultos, empezaron a entrar en los aposentos de Milady, trabajar a su servicio y asistir con Helmont a reuniones y tertulias dentro de la residencia. Irónico y, a la vez, patético, es el espectáculo que nos ofrece la correspondencia de estos años. Sirva sólo de muestra el impotente lamento del vizconde: "En mi familia ---escribe a su cuñado en 1677--- todas las mujeres que rodean a mi esposa, y la mayor parte del resto, son cuáqueras, y el Sr.Van Helmont el jefe de la tribu, una desagradable clase de gente silenciosa, adusta, incapaz de conversación (...). Esta gente y todos los de la secta tienen libre acceso a mi mujer, y creo que el Dr.More, aunque ha pasado en la casa todo el verano, apenas la ha visto dos o tres veces (...). Después de darle vueltas a todo esto, no encuentro solución"[32].

No la tenía. El proceso estaba consumado; irreversible. El inquieto Van Helmont había enseñado a Milady a amar el dolor, y ahora ella comprendía que éste era el camino para descubrir al "Cristo Interior" que predicaban los cuáqueros, más allá de toda especulación. Encerrada en sus habitaciones, Anne Finch había encontrado el secreto de la "simpatía universal". Era el 23 de febrero de 1679. Van Helmont preparó un cofre doble, de cristal en el interior y de madera en el exterior, y en él depositó aquel cuerpo frágil que durante años no había podido curar. Utilizando sus secretos conocimientos y ante el asombro de todos, lo sometió a un tratamiento con "espíritu de vino", y lo colocó en la biblioteca de Ragley hasta la llegada de Lord Conway de Irlanda. Como Milady había deseado, el funeral se celebró sin ostentación. Sus restos descansan hoy en la pequeña iglesia de Arrow, en Warwickshire. Sobre la superficie de plomo de su tumba alguien grabó dos palabras: "Quaker Lady"[33].

*** *** ***

31 Véanse los siguientes trabajos de **COUDERT, A.**: "A Quaker-kabbalist Controversy: George Fox's reaction to Francis Mercury Van Helmont", en Journ.of Warburg Institute, 39, 1976, p. 171-189. **COUDERT, A.**: "A Cambridge Platonisti's Kabbalist Nightmare", en Journ.of Hist.of Ideas, 36, 1975, p. 633-651. **COUDERT, A.**: "Henry More, the Kabbalah and the Quakers", en **KROLL, R. (ed).**: "Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700, Cambridge 1992, p. 31-67.

32 **NICOLSON, M.**: o.c. p. 440. Henry More fue siempre una persona afectuosa y correcta, y el trato con la vizcondesa se mantuvo hasta el fin dentro de los términos de nobleza que siempre lo habían presidido. Pero en la última etapa de la vida de Lady Conway el distanciamiento espiritual e intelectual entre ambos se hizo evidente. En la última carta que se conserva de Anne Conway a su viejo maestro, febrero 1676 (**NICOLSON, M.**: o.c. p. 421s) ---todas las posteriores han desaparecido---, la vizcondesa se lamenta afectuosamente de la incomprensión de More. "Soy yo ---dice--- quien recibo salud y consuelo de ellos (los cuáqueros).

33 **NICOLSON, M.**: o.c. p. 452.

Es hora, pues, de acercarnos a PR.PH. Y como la Dra.Nicolson nos ha llevado de la mano en la mayor parte de esta semblanza, nada mejor que su breve comentario a PR.PH. para terminarla:

> Viniendo de Aristóteles y de los filósofos escolásticos, la vizcondesa, como More, se acercó a Descartes. Pero, lo mismo que aquel, descubrió a su tiempo en Descartes más motivos de crítica que de alabanza. Sufrió una profunda influencia del kabbalismo, la "verdadera filosofía antigua", de la que nos habla el prefacio. El objetivo de su tratado fue sugerir una vía de pensamiento que incluyera los logros más significativos del Cartesianismo, ampliados y corregidos por lo que ella creía ser el sistema complementario de los filósofos kabbalistas. Sin embargo, como cualquier atento estudioso de la obra puede ver, su deseo no es volver al pasado, sino ---lo mismo que otros muchos kabbalistas del siglo XVII--- encontrar la manera de hacer coherente la religión cristiana y la nueva ciencia de su siglo. El libro es más que un eco de Henry More; hay aquí ideas que él nunca aprobó, de la misma manera que, mostrando marcadas huellas de Van Helmont, contiene también ideas ajenas a él. La síntesis es propia de Anne Conway. Es, ciertamente, sólo un fragmento. El discurso se interrumpe abruptamente, pues "la letra oscura y diminuta" llegó a hacerse indescifrable. Pero, si hemos de juzgar por el fragmento, es éste uno de los documentos filosóficos más originales escritos nunca por una mujer"[34]

[34] **NICOLSON, M.:** o.c. p. 459.

## II. LA OBRA DE LADY CONWAY

### *2.1. El texto y la edición de PR.PH.*

El manuscrito que lleva por título "LOS PRINCIPIOS DE LA MAS ANTIGUA Y MAS MODERNA FILOSOFIA SOBRE DIOS, CRISTO Y LA CRIATURA, esto es, SOBRE EL ESPIRITU Y LA MATERIA EN GENERAL" debió de ser redactado entre los años 1675 y 1677, es decir, una vez consolidada la permanencia de Fco.Mercurio Van Helmont en Ragley (a donde había llegado en octubre de 1670) y antes de la última fase de agotamiento físico de la vizcondesa, que murió el 23 de febrero de 1679.

En efecto, sobre el fondo neoplatónico que Anne Finch había aprendido desde niña y había contrastado más tarde en sus constantes intercambios con Henry More, se dibujan en PR.PH de manera clara y decisiva dos líneas de pensamiento convergentes: de una parte, la mística kabbalística que va del **Zohar** (s.XIII) a Isaac Luria y Abraham Cohen Herrera (ambos del s.XVI) y se centra en las especulaciones metafísicas en torno a la emanación divina o Adam Kadmon y la idea de principio; y por otra, la cosmovisión paracelsista y helmontiana con los "archei" o principios metabólicos de la transformación de la materia. Pues bien, ninguna de estas dos tendencias había sido conocida por Lady Conway de manera seria y directa hasta que Francisco Mercurio se instaló en la residencia de los Conway. El teósofo había editado en 1648 la obra completa de su padre, Juan Bautista, bajo el título **Ortus Medicinae**, y durante la década de los setenta colaboró con Christian Knorr von Rosenroth (Peganius) en la traducción alemana del Corpus Helmontianum[35]. Al mismo tiempo, ambos se ocuparon, entre otros proyectos, de la recopilación de los escritos kabbalísticos, que contenían largos extractos de las partes principales del **Zohar**, la **Introductio Metaphysica ad Cabalam** de Isaac Luria y el **Porta Coelorum** de Cohen Herrera, que editaron bajo el título de **KABBALA DENUDATA** (KD) en dos volúmenes, 1677 y 1684[36]. Lady Conway asistió como espectadora de excepción a la preparación de estos materiales, mientras ella misma redactaba el presente manuscrito, lo único que hoy conocemos de ella. De manera que PR.PH es, ante todo, una original transposición en clave filosófica, de las cavilaciones que sobre la divinidad y la emanación de los espíritus se intercambiaban durante aquellos años Rosenroth, Henry More y Van Helmont, con los textos kabbalísticos y helmontianos en la mano, en la biblioteca de Lady Conway [36]. No será fácil, por lo tanto, tomarle el pulso

---

[35] **J.B.VAN HELMONT: Ortus Medicinae, id est, Initia Physicae Inaudita...** Edente Authoris Filio, Francisco Mercurio Van Helmont. Cumejus Praefatione ex Belgico translata". Amstelodami 1648. La edición alemana de Peganius: **Aufgang der Artzney-Kunst...** Sulzbach 1683. En 1971 apareció en Munich una edición facsímil en 2 vols. a cargo de **PAGEL, W.** y **KEMP, Fr.**, con sendas monografías sobre JBVH y Knorr von Rosenroth, ambas de interés para el conocimiento del entorno de Lady Conway.

[36] En **Leibniz y la Tradición**, vol. I, p. 57-87 he narrado detenidamente este comercio epistolar y el clima intelectual de Ragley Hill. En la misma obra encontraráel lector breves sítesis de la herencia kabbalística, tanto zohárica como luriana, que Conway incorpora (o.c. p. 140-152; 175-182), así como las ideas fundamentales de Paracelso y Juan Bautista Van Helmont que, a

seriamente al texto de la vizcondesa sin estas referencias, si bien es verdad que su intuición filosófica nos abre además otros horizontes.

A la espera de ulteriores investigaciones, desconocemos hoy el contenido exacto, extensión y estructura del manuscrito original inglés de PR.PH. El breve prefacio "ad lectorem" con que comienza la obra, redactado probablemente por Van Helmont, habla de capítulos escritos por la vizcondesa "para uso personal", "sed plumbagine saltem et charactere minutissimo", de manera que "sólo en parte" pudieron ser traducidos y editados, "pues lo que queda apenas ha podido ser descifrado hasta la fecha". Por su parte, Richard Ward, primer biógrafo de Henry More, nos ha conservado "entero en sus propias palabras" un escrito inglés a modo de Prefacio, redactado con toda seguridad por el Platónico aunque aparece firmado por Van Helmont, a fin de anteponerlo a los "fragmentos de aquella incomparable persona (...) abruptly and scatterdly, I may add also obscurely, written in a Paper Book with a black-lead Pen, toward the latter end of her long and tedious Pains and sickness, which she never had opportunity to revise, correct, and perfect"[37].

Ignoramos quién hizo, y cuándo, la traducción del borrador de Lady Conway al latín. En todo caso, el destino de la obra está asociado a los últimos años de la vida agitada del infatigable viajero Van Helmont, depositario de éste y otros muchos manuscritos, propios y ajenos, acumulados por él y la vizcondesa en Ragley. La compenetración intelectual entre médico y paciente fue intensa durante aquellos años. Así, encontramos en las obras de Van Helmont gran parte de las ideas contenidas en PR.PH. Sin duda el teósofo manipuló el manuscrito y le dio forma de libro. Introdujo algunas citas del tomo II de KD, que no fue publicado sino cinco años después de la muerte de Conway, y es probable que las 'Annotationes Kabbalisticae" que aparecen como apéndice al Cap.I de PR.PH fueran redactadas por Van Helmont[38]. No obstante, la construcción de la obra y la poderosa unidad argumental que la vertebra de principio a fin, con un objetivo muy definido ---Descartes, Hobbes, Spinoza--- no aparece en los libros del teósofo, y es, por el contrario, obra de una sola cabeza. La originalidad de PR.PH. consistió en elevar a categoría filosófica una nueva solución al problema mente/materia, partiendo de materiales no filosóficos, sino místicos (Kábbalah) y químicos (Paracelso, JBVH). Superado el dualismo cartesiano, hay en PR.PH. un pulso frente al monismo determinista

través de Francisco Mercurio, se reelaboran en PR.PH. (o.c. p. 184-205; 685-691; 711-753). No es posible en esta breve introducción detenernos en más detalles. En las notas a la traducción completaré los aspectos más esenciales de estas fuentes para la comprensión de PR.PH.

[37] **WARD, R.**: "The Life", o.c. London 1710, p. 208s. El texto íntegro inglés del Prefacio de Henry More puede leerse en **LOPTSON, P. (Ed).**: "The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy", The Hague 1982, Apéndice I, p. 240s, y en **COUDERT, A - CORSE, T. (Ed).**: "The Principles...", Cambridge 1996, p. 3-6. Véase más adelante mi traducción española.

[38] En las notas a la traducción veremos cuáles son las obras que se citan, tomadas todas ellas de la edición latina de KD.

de Spinoza y el monismo materialista de Hobbes: Conway opta por un monismo vitalista. Dentro de su extrema brevedad, sus limitaciones y sus déudas, y bajo una apariencia que hoy nos puede parecer naif e ingenua, PR.PH. es uno de los primeros proyectos hacia una concepción energetista anticartesiana universal, que se produce en la filosofía moderna en Inglaterra[39].

El texto formó parte de un volumen colectivo que contenía, además, otras dos obras, también en latín: una **Philosophia Vulgaris Refutata**, que es un largo tratado dialogado entre un "Gallus", seguidor de la "recóndita doctrina de los Antiguos" y un "hispanus", representante de la "filosofía vulgar"[40]. La tercera obra no es otra que los **CC Problemata de Revolutione Animarum Humanarum** del propio Van Helmont, redactada en inglés también en Ragley en 1675-76 por el cuáquero George Keith, a instancias de Lady Conway, según el método de preguntas y respuestas que Van Helmont solía utilizar para la confección de sus obras por parte de sus discípulos[41]. El colectivo, anónimo en sus tres obras, apareció con el título general de

> OPUSCULA PHILOSOPHICA quibus continentur PRINCIPIA PHILOSOPHIAE ANTIQUISSIMAE ET RECENTISSIMAE. Ac PHILOSOPHIA VULGARIS REFUTATA. Quibus subjuncta sunt CC PROBLEMATA DE REVOLUTIONE ANIMARUM HUMANARUM. Prostant Amstelodami 1690.

---

39 Una de las reacciones "inglesas" más potentes frente al radical dualismo cartesiano "continental" fue el esfuerzo por mostrar **experimentalmente** las **cualidades ocultas**, aunque la naturaleza de éstas fuera desconocida. Autores como Francis Glisson, Walter Charleton, Richard Baxter, Mathew Halle, Henry Power, Robert Hooke, William Hilbert e incluso Robert Boyle hasta Isaac Newton, aportaron en este sentido una excepcional acumulación de conocimiento, como ha mostrado en un excelente ensayo **HENRY, J,:** "Occult Qualities and the experimental philosophy: active principles in prenewtonian matter theory", en Hist.of Science 24, 1986, p. 335-381. Cfr. también **HENRY, J.:** "Medicine and pneumatology: Henry More, Richard Baxter and Francis Glisson's 'Treatise on the energetic nature of substance'", en Medical History 31, 1987, p. 15-40. **CLERICUZIO, A.:** o.c. El influjo de Juan Bautista Van Helmont en Inglaterra fue grande, y en este contexto, aun contando con el peculiar aislamiento de la vizcondesa, habría que estudiar PR.PH. Cfr. **DEBUS, A.:** "English Paracelsians", London 1965, cap. III: Paracelsian Thought in England, 1600-1640, p. 86-136. **CLERICUZIO, A,:** "From van Helmont to Boyle. A Study of the transmission of Helmontian chemical and medical theories in Seventeenth-century England", en British Journ.of the Hist. of Science 26, 1993, p. 303-334.

40 **GIRONNET, Jean: Philosophia Vulgaris Refutata**. Este texto polémico, entre el platonismo y lo que podríamos llamar escolasticismo, fue publicado en Frankfurt 1668, y luego en París 1670 con una dedicatoria al "Serenissimo Gallorum Delphino". La edición de Van Helmont está hecha "juxta exemplar parisinum".

41 Sobre la composición de esta conflictiva obra de Van Helmont cfr. **COUDERT, A.: A Quaker-Kabbalist Controversy: George Fox's reaction to Francis-Mercury Van Helmont**, en Journ. of Warburg Institute 39, 1976, p. 171-189. **ORIO DE MIGUEL, B.:** o.c. vol. I, p. 252-258.

En el Leibniz-Archiv de Hannover se conservan, encuadernadas por separado, las tres obras, con el ejemplar de PR.PH. manejado y anotado por Leibniz[42].

Dos años más tarde, en 1692, apareció en Londres la traducción inglesa de PR.PH., realizada según el texto latino por J.C., probablemente John Clark, otro discípulo y admirador de Van Helmont: THE PRINCIPLES OF THE MOST ANCIENT AND MODERN PHILOSOPHY. London 1692[43].

Ambos textos, latino e inglés, han sido reeditados últimamente, precedidos de una interesante introducción, por Peter Loptson, en la colección "Archives Internationales d'Histoire des Idées", en la Editorial Martinus Nijhoff, The Hague 1982 [44]. Finalmente, Allison Coudert y Taylor Corse acaban de presentar en Cambridge University Press 1996 una nueva y actualizada traducción inglesa de PR.PH[45]. Precede a esta versión una breve introducción redactada por la autoridad de la profesora Coudert.

En el estado actual de la investigación, hasta donde yo conozco, la única fuente **directa** hasta hoy publicada para el estudio de la vida y obra de Lady Conway es la ya citada edición de la correspondencia, publicada por Marjorie NICOLSON y reeditada por **Sarah HUTTON: Conway Letters. The Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More, and their Friends, 1642-1684**, Oxford University Press, London 1930, 1992.

El formidable trabajo de Nicolson es, pues, inapreciable. De los "Conway Papers", actualmente en el British Museum[46], Nicolson editó todas las "cartas" entre Henry More y Lady Conway, que, junto con las enviadas por ellos o a ellos dirigidas en el entorno familiar y social, constituyen hoy un material indispensable para el conocimiento de "uno de los más notables episodios del siglo XVII inglés"[47]. No obstante, la obra de Nicolson tiene una deliberada e inevitable limitación. La investigadora americana sólo se propuso dar a conocer las fuentes más inmediatas e íntimas de la trayectoria vital de ambos personajes, renunciando en general a otros planteamientos de carácter intelectual o filosófico. Ello la obligó a recortar u omitir algunas cartas más largas o pequeños discursos, principalmente de More, sobre el cuaquerismo y el familismo, materiales relacionados con la interpretación del Apocalipsis, o incluso algunas disquisiciones acerca

---

[42] Desgraciadamente los "marginalia" de Leibniz a PR.PH. se reducen en este caso a pequeños subrayados en algunas páginas de los dos primeros capítulos.

[43] **NICOLSON, M.** o.c. p. 453.

[44] El texto latino de esta edición contiene algunos errores de transcripción.

[45] "The translators of the present edition have tried to produce a modern translation in idiomatic English that is both true to the spirit of the Latin and an accurate reflection of Lady Conway's highly original philosophy", p. XXXIX.

[46] Additional Manuscripts. 23, 216.

[47] **NICOLSON, M.:** o.c. Preface, IX.

del Método cartesiano[48]. Así mismo, sólo una pequeña muestra de las cartas enviadas por los cuáqueros a Lady Conway, antes y después de su conversión a la secta, se recogen en la correspondencia de Nicolson. Es, pues, necesario completar esta información. Como dice acertadamente Sarah Hutton en su nueva edición, algunos aspectos relacionados con el cartesianismo, el familismo, el Apocalipsis, así como la brujería o el kabbalismo, que pueden parecer un tanto ajenos a nuestros actuales intereses, eran objeto de gran atención por parte de More y Conway y, en general, de todos los pensadores y científicos del s.XVII. Cabría añadir, por mi parte, que, tras las investigaciones de estos últimos años, empezamos hoy a descubrir que incluso algunos conceptos definitivamente asentados del pensamiento de aquella época son deudores de especulaciones esotéricas nada convencionales, ni hoy ni entonces. El duro enfrentamiento del monismo de Conway frente al dualismo cartesiano, y las razones en que la vizcondesa lo sustenta, son un buen ejemplo[49].

Carecemos, pues, en este momento de una biografía crítica. Todas las demás fuentes secundarias que a Lady Conway se refieren, algunas contemporáneas y la mayor parte posteriores a su muerte, ignoran por completo su obra filosófica y, en general, sólo se refieren a su extraña enfermedad cerebral o su adhesión a la secta de los cuáqueros en los últimos años de su vida[50].

---

48 **NICOLSON, M.:** Preface X-XI. La autora cita en concreto los siguientes folios omitidos: A) folios 115 y 181 sobre el Apocalipsis; B) fols.115, 186, 198, 274 sobre cuaquerismo y familismo; C) fols.302, 304, 306 relacionados con el cartesianismo, prometiendo un futuro estudio más particular sobre este último aspecto, que, hasta donde conozco, no publicó.Nos ha dejado, no obstante, otros pequeños trabajos de sumo interés, pero ninguno relacionado directamente con PR.PH. Sarah Hutton y Alan Gabbey han ampliado estos materiales. cfr. **HUTTON, S. (ed).;** o.c. Introd. p. XIV-XVII.

49 **NICOLSON, M - HUTTON, S.:** o.c. p. XV. Para más datos sobre las "Conway Letters" y su entorno remito a la sucinta pero bien documentada Introducción de Hutton.

50 Puede verse, por ejemplo, **OWEN, G.: The Famous Case of Lady Anne Conway**, en Annals of Medical History, 9, 1937. **WALPOLE, H.: A Catalogue of Royal and Noble Authors**, London 1806, vol. III, p. 226-228. **LOPTSON, P.:** o.c. p. 245-250, Apendix II, recoge cinco cartas de Mr. Urban, corresponsal en Berlín del "The Gentleman's Magazine", 1784, Part. 2, p. 728, 806, 972-974, a la búsqueda de datos biográficos de aquella "extraordinaria Lady (...) who yet remains hitherto absolutely unknown, at least in own country" (agosto 19, 1784). Ni en la "Biographia Britannica" del Dr. Ballard, ni en ninguna otra obra---sigue diciendo el corresponsal--- he podido encontrar nada que pueda darnos "any intelligence of this philosophical and learned Countess". El resto de los datos aportados en esta breve correspondencia ---algunos erróneos--- están tomados del **Peerage** de Collins, vol. III, p. 282 y de la **Life** de Richard Ward.

## *2.2. Historiografía de PR.PH.*

La **literatura secundaria** sobre PR.PH. es exigua. Existen algunas breves referencias indirectas en los también escasos estudios publicados sobre Francisco Mercurio Van Helmont[51].

En 1979 **Carolyn MERCHANT (Iltis)** publicó un breve artículo sobre el vitalismo de Conway en relación con la filosofía de Leibniz [52]. Su trabajo es correcto y sugestivo, y permite hacerse una idea de los puntos de contacto entre Leibniz y Conway. Merchant ha dedicado otros trabajos más detenidos a la controversia sobre la "fuerza viva" en el siglo XVII y conoce bien el vitalismo de la época[53]. Pero su artículo sobre Conway queda fragmentario y necesita un complemento en el que se haga ver el "sistema" que la vizcondesa quiso construir.

**LOPTSON, P,** en su introducción y comentarios a la edición latina-inglesa de PR.PH. antes citada (1982), parece haber intentado esta síntesis, que él centra en torno a las nociones de "Criatura" y "esencialismo metafísico". Como Conway aplica a la esencia creada o conjunto de las cosas ---lo que ella llama "Criatura"--- un único atributo definitorio, la mutabilidad, y sostiene, a la vez, que todo individuo creado permanece inalterable en su individuación, a fin de que se mantenga el orden divino inteligible y moral, uno se pregunta cuánto debe o puede cambiar una cosa ---o las propiedades esenciales de una cosa--- y permanecer, sin embargo, ella misma. De estos presupuestos se deriva un contingentismo universal a la vez que un nominalismo metafísico. Esto es, el "ser" o propiedad esencial de cada cosa "se define" por su existencial mutabilidad; pero ésta mantiene inalterable su individuación; no hay, pues, ontológicamente especies distintas;

---

51 Todas estas referencias y sus fuentes, así como un estudio crítico de las mismas hasta 1990 pueden verse en **ORIO DE MIGUEL, B.: Leibniz y la Tradición**, o.c. vol. I, cap. II:"Leibniz-Van Helmont vistos por los historiadores", p. 96-232. Dada la estrecha relación entre Conway, Henry More y Van Helmont, todos los trabajos que voy a comentar a continuación referentes a Conway son igualmente válidos para los otros dos autores. Conviene, sin embargo, señalar como estudios pioneros, aunque no se refieren directamente a la vizcondesa, los de **BECCO, A.: Aux sources de la monade. Paléographie et Lexicographie leibnizienne**, en Les Etudes Philosophiques, 3, 1975, p. 279-294. **BECCO, A.: Leibniz et François-Mercure van Helmont: Bagatelle pour des monades**, en ST.LB Sonderheft 7, 1978, p. 119-142. **COUDERT, A.: Francis Mercury Van Helmont: His Life and Thought** (Tesis) microfilm London 1972. **COUDERT, A.: A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare**, en Journ. of Hist. of Ideas, 36, 1975, p. 633-651. **MERCHANT, C.: The vitalism of Francis Mercury Van Helmont: its influence on Leibniz** en AMBIX, 26, 1979, p. 170-183. **COUDERT, A.: Leibniz and the Kabbalah**, Dordrecht 1995, obra íntegramente dedicada a Leibniz-Van Helmont.

52 **MERCHANT, C.: The vitalism of Anne Conway: its impact on Leibniz's concept of Monad**, en Journ.of Hist.of Phil. 17, 1979, p. 255-269.

53 **MERCHANT, C.: The 'vis viva' controversy: Leibniz to D'Alambert**, Univ. of Wisconsin, 1967 (abreviado: **Leibniz and the 'vis viva' controversy**, en ISIS 62, 1971, p. 21-35). **MERCHANT, C.: The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution**, San Francisco 1980 (contiene el artículo sobre Conway).

cada ser es una naturaleza singular, un existente mutable individual, una mónada (p. 17-18; 23). A Loptson le interesa, con razón, la aportación de Conway a esta visión contingentista del mundo, preludio, en cierto modo, de la filosofía de Hume... y de Wittgenstein[54]. Su trabajo no carece de información sobre el contexto de la vizcondesa y las semejanzas y diferencias de ésta respecto de Leibniz. Pero la construcción de Conway contiene, además de una sugerente elaboración metafísica de fuentes kabbalísticas y helmontianas, que Loptson no aborda, otros horizontes filosóficos que deben completar una visión de conjunto de PR.PH.

Un posterior trabajo publicado sobre Conway es de **Jeane DURAN**[55]. El artículo de Duran se centra, sobre todo, en las diferencias entre Descartes y Conway. El filósofo francés era dualista; Conway es monista: lo que llamamos materia forma "simpliciter" una unidad ontológica con lo que llamamos espíritu. Por lo tanto, puede adoptar diversos grados de corporalización o espiritualización; y, como el conjunto de todos los individuos constituye una única Criatura o Esencia, unos y otros, sin perder su individuación, están comunicados entre sí y "se emiten continuamente partículas sutiles, imágenes o emanaciones aun a la máxima distancia". Esta curiosa teoría, señala Durán, resolvía los difíciles problemas que se planteaban a Descartes en **Las Pasiones del Alma** y, en general, en todo su sistema dualista. Así es, en efecto; lo que no quiere decir que la posición de Conway no nos deje un poco estupefactos ante tal proeza, conduciéndonos a otros problemas no menores. Pero, lo que ni Durán, ni Loptson, ni Merchant dicen es que esta "fantasía", con su indudable interés metafísico, fue una reelaboración que hizo Conway de los "archei" o principios metabólicos helmontianos, por una parte, y de la noción de "Adam Kadmon" kabbalística, por otra[56]. La vizcondesa transformó el Adam Kadmon en su noción de "Criatura" o esencia producida, a pesar de que en los capítulos IV y V de PR.PH. el Adam Kadmon pretende ser el Cristo-Medio entre Dios y la Criaturas[57]. Una

[54] Si todos los objetos de la naturaleza son de una misma esencia, y ésta es la mutablidad, queda abierta la posibilidad metafísica de toda posible transformación. El universo es redicalmente **contingente** (Hume). O, dicho en la enigmática fórmula de Wittgenstein, donde la esencia no tiene color, todo es posible; sólo queda la forma lógica (**Tractatus**: "In a manner of speaking, objects are colourless", 2.0232). **LOPTSON, P.** o.c. p. 48-50.

[55] **DURAN, J.**: **Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationslist**, en HYPATIA. A Journal of Feminist Philosophy. Special Issue: The History of Women in Philosophy. Vol. 4, n. 1, 1989, p. 64-79.

[56] Allison Coudert, en su breve introducción a la nueva edición inglesa de PR.PH., tampoco se refiere a la dimensión **helmontiana** de la obra de Conway, aspecto éste que, como veremos más adelante, es tan importante como el kabbalístico.

[57] En los comentarios a la traducción (cap. IV y V) veremos este difícil problema de la cristología de Conway. Para que se entienda lo que acabo de decir, resumamos, provisionalmente, en dos palabras lo siguiente. Por una parte, Conway se inscribe en la tradición del "Logos" de Filón, el IV Evangelio y los neoplatónicos kabbalistas, a través de Abraham Cohen Herrera. En este sentido, Adam Kadmon o expresión intradivina homomórfica es el modelo de la "natura naturata" o Criatura, la cual asciende y desciende en todos los infinitos modos o individuos a todo lo largo del espectro de corporalidad/espiritualidad, según la técnica yatroquímica de los "archei" helmontianos. Más, por otra parte, como kabbalista "cristiana", se empeña, siguiendo

segunda diferencia entre ambos filósofos, sobre la que Durán llama la atención, es la idea de Dios como creador. Para Descartes, Dios es creador mediante un decreto decisorio; hay, pues, una ruptura ontológica entre Dios y las criaturas. Conway piensa, por el contrario, que Dios es esencialmente creador, y no hubo, por lo tanto, un tiempo en que no hubiera criaturas. "God is de re creator ---interpreta Durán, siguiendo a Loptson (p. 31-32)---, creation flows from him with no necessity of ratiocination"(p. 76). No; Conway nunca llegó a afirmar esto último. Según la vizcondesa, la creación no es un acto "voluntarista" divino (Descartes); pero tampoco fluye de Dios "como las propiedades se derivan del triángulo" (Spinoza). El acto creativo, si bien eterno y expresable emanativamente, es una decisión divina "a Volutate cum Idea conjuncta" (PR.PH.I, 7, p. 4). Lo que ocurre es que, una vez más siguiendo a los kabbalistas lurianos, Conway defendió la emanación contra la "creatio ex nihilo", en una modalidad de panenteismo, a fin de salvar la continuidad y, a la vez, la distinción entre Dios y la Criatura, y, a través del Cristo-Medio, en quien todas las cosas subsisten, dejar ensamblados todos los eslabones de la cadena del ser[58].

Con ocasión del tercer centenario de la muerte de Henry More apareció en 1990 un importante colectivo que recoge, entre otros, dos trabajos directamente relacionados con Lady Conway. Uno de **Stuart BROWN: Leibniz and More's cabbalistic circle**, y otro de **Richard POPKIN: The spiritualistic cosmologies of Henry More and Anne Conway**[59]. Brown se centra en la polémica sobre las relaciones del pensamiento de Leibniz con lo que certeramente llama "círculo kabbalístico" de Henry More, cuya figura central, en lo que se refiere a las manifiestas confluencias con Leibniz, no fue tanto el platónico, sino más bien F.M.Van Helmont (p. 81s). Si el filósofo de Hannover leyó las "16 tesis kabbalísticas" de More antes de 1688 (fecha de su encuentro con Rosenroth y la KD en Sulzbach) o si estaba ya formado su sistema filosófico cuando en 1690 aparece la obra de Conway, es menos importante que el hecho claro de que, a partir de 1695 (**Systéme Nouveau, Specimen Dynamicum**) o 1696 (encuentro definitivo con Van Helmont) el pensamiento maduro de Leibniz se encamina definitivamente hacia un vitalismo energetista que, ya iniciado tímidamente en el **Discours de Métaphysique**

---

a sus maestros Rosenroth y Van Helmont, en identificar a Adam Kadmon, no con la expresión o mundanización del Logos, la Criatura (como hace Herrera y tal vez Spinoza), sino con el Cristo "histórico" como Medio en el que está y vive la Criatura y sus modos, las sustancias individuales. Con ello, destruye el "omousios" del concilio de Nicea, al hacer al Cristo Logos-Medio un ser inferior a Dios, sin ganar nada a cambio, pues ha de implicarse en la innecesaria teoría de las tres clases de substancias: Dios (inmutable), Cristo-Medio (inmutable hacia el mal y mudable hacia el bien), la Criatura y sus modos (mudable hacia el bien y el mal). Habría sido, probablemente, más coherente prescindir del Cristo-Medio; pero, evidentemente, menos cristiano.

58 Esta doctrina está llena de dificultades. En los comentarios a la traducción veremos el mecanismo metafísico que permite a Conway hablar a la vez de **continuidad** y **distinción** en el acto creativo.

59 **HUTTON, S.: (ed): Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies**, Dordrecht 1990; **BROWN, St.** p. 77-95; **POPKIN, R.** p. 97-114.

(1686), ha de enfrentarse ahora con lo orgánico (entre Demócrito y Platón) y ha de someter a control biológico la armonía preestablecida, su noción de materia y los infinitésimos (**Considerations sur l'Esprit Universel Unique, Considerations sur les natures plastiques, Animadversiones** a la obra de Stahl, correspondencia con Des Bosses, etc..)[60]. Bloqueado el camino continental frente a la barrera impuesta por el cartesianismo, Leibniz mira a Inglaterra ---política e intelectualmente--- donde cree encontrar un clima más propicio a la recepción de su sistema. El "círculo kabbalístico" del que habla Brown recibiría así un contenido más ancho; sería un "círculo vitalista" con las aportaciones de Cudworth, Grew, Glisson..., la teología racional de los Platónicos de Cambridge e incluso algunos aspectos escatológicos de los milenaristas ingleses[61]. Viniendo todos ellos de una concepción organicista, espiritualista del universo, las polémicas de Leibniz con estos autores ---incluido el diálogo imposible con Clarke--- serían "disputas de familia".

En efecto, puesto que existen fenómenos naturales que no son explicables por las solas leyes mecánicas, como el magnetismo, la transmisión de la luz, el éter, la imaginación, la atracción, etc, el problema consistía en saber si había que postular alguna entidad espiritual, un principio hilárquico, archeos o naturalezas plásticas que, infundidas por Dios en la materia **muerta**, constituirían la actividad del mundo natural; o, por el contrario, ya que los microscopios empezaban a mostrar una infinidad de animálculos en la más pequeña gota de agua, podría pensarse que cualquier partícula de materia, por pequeña que fuera, debería contener un mundo recursivo de infinitas criaturas vivas, incluidas unas en otras hasta el infinito!. Esta última alternativa es ---señala Brown--- una importante posición en la que, seguramente de forma independiente, convergen Leibniz y Conway. Pero es una doctrina que deriva de otra, que ambos han aprendido de la tradición neoplatónico-kabbalística: cada ser creado es un reflejo de la naturaleza divina, un punto de vista ontológico de la relación de Dios con la creación (p. 86-87)[62]. Lo que, a

---

60 He tratado este específico punto de la filosofía de Leibniz en "Leibniz y los Helmontianos", REVISTA DE FILOSOFÍA. Univ. Complutense, ns. 19 y 20, 1998.

61 La monumental obra de **R. CUDWORTH**: **True Intellectual Systhem of the Univers**, London 1678, produjo en Leibniz un indudable impacto desde su primera lectura en 1689 hasta su definitiva recepción y polémica en 1704 (cfr. **WILSON, C.** en ST.LB. Supplem. XXVII, 1990, p. 138-146). La correspondencia con Th. Burnett de Kemney, con Lady Masham, y el intento de aproximación a Locke, que, a su vez, estaba en contacto con Van Helmont y los movimientos heterodoxos holandeses (cfr. **BROWN, St.**: **F.M. Van Helmont: his philosophical connections and the reception of his later Cabbalistic Philosophy (1677-1699)**; el **Tractatus de natura substantiae energetica**, London 1672, de **F. GLISSON**; los estudios sobre **Anatomy of the Plants** London 1682, de **Nehemias GREW** a través del microscopio; la espiritología de More y Glanvill, y las innumerables polémicas que pueden leerse en casi todos los trabajos del volumen que ahora comento, constituían sin duda para Leibniz un poderoso foco de atracción, que sintonizaba con su tendencia energetista. Cuando poseamos más monografías parciales sobre esta mirada de Leibniz sobre Inglaterra, tendremos que hablar probablemente del "capítulo insular" de su filosofía.

62 Conviene insistir en el caracter neoplatónico y kabbalístico de estas dos importantes ideas leibnizianas que, con acierto, señala Stuart Brown. El impacto de los descubrimientos

su vez, nos conduce en ambos autores a la teoría del acto creativo como emanación: el universo es producido desde el interior de la divinidad ("out of God's infinite nature"); es, por lo tanto, algo espiritual ("or soul-like"); en consecuencia, si la materia es algo real, no es producida directamente por Dios, sino derivada secundariamente de la propia actividad de los espíritus ("in a secondary way as a kind of emergent property") (p. 90). Desembocamos así en el problema central: el estatuto ontológico de la materia y la noción de espíritu. Y es aquí donde las soluciones de Conway y de Leibniz divergen. El filósofo piensa que los espíritus, las mónadas, son unidades metafísicas radicalmente inextensas; la vizcondesa, por el contrario, siguiendo la tradición kabbalística, entiende los espíritus como algo extenso. En efecto, los kabbalistas habían enseñado que toda "manifestación" de Aen-Soph, todo "fenómeno divino" debe estar "vestido", ser un "instrumento", un "envase" de la divinidad y, por lo tanto, ha de "mostrarse" en extensionalidad al menos virtual en algún momento de su proceso "manifestativo"[63]. Esta doctrina que tampoco es ajena al plotinismo, es recogida por More, Conway, y llega hasta Newton. Conway partirá de esta idea para elaborar, aplicando a ella la doctrina helmontiana de las semillas y archeos, su afirmación más importante: la materia "inerte" no es algo real; los cuerpos son

---

microscópicos fue grande tanto en el pensamiento de Leibniz como de Conway, así como es evidente la obsesión de ambos por la divisibilidad de la materia. Pero, en mi opinión, no se ha insistido lo suficiente en el hecho de que Leibniz trabaja estas ideas en el contexto neoplatónico que ha recibido, lo que viene confirmado por su confluencia con Lady Conway, cuyo neoplatonismo es evidente y declarado. Permítaseme citar aquí dos trabajos míos sobre este aspecto: **ORIO DE MIGUEL, B.: La nature nous monstre visiblement quelques échantillons selon sa coustume pour nous aider à déviner ce qu'elle cache**, en **RACIONERO, Q. - ROLDAN, C. (ed)**: "G.W. Leibniz. Analogía y expresión", Madrid 1995, p. 331-342. **ORIO DE MIGUEL, B.: Metafísica y Ciencia en la Epistemología de Leibniz. Un ejemplo: la preformación orgánica**, en **NICOLAS, J. A. - ARANA, J. (ed)**: "Saber y Conciencia. Homenaje a Otto Saame", Granada 1995, p. 355-368. Véase también **GIGLIONI, G.**: "The machines of the body and the operations of the soul in Marcello Malpighi's anatomy", en **BERTOLONI, D. (Ed).**: "Marcello Malpighi, anatomist and physician", Firenze 1997, p. 149-174. Con Malpighi había mantenido Leibniz "suavissimos sermones" sobre esta materia en su Iter Italicum.

63 Esta fundamental doctrina, que ampliaremos en páginas sucesivas, está basada en la noción kabbalística de símbolo: toda realidad externa es expresión de una realidad interna que la determina; es su lado exterior. Sobre el simbolismo kabbalístico cfr.**SCHOLEM, G.: Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmmungen**, Frankfurt 1957, cap. I. **SCHOLEM, G.: Kabbalah**, en Encicl.Judaica, vol. X, Jerusalem 1971, col. 557; 601-602. **IDEL, M.: Kabbalah. New Perspectives**, New Haven and London 1988, cap. 9, p. 218-222. **TISHBY, I.: The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts**, 3 vols, Oxford U.P. 1989, vol. I, p. 283-290: "There exists a permanent, integral relationship between the symbol and the thing symbolized, for a symbol has its symbolic character impressed upon it from the very beginnen of its existence", p. 285. Se establece, así, a modo de principio, que el símbolo es la "cáscara" que viste a toda la realidad divina manifestada. Cfr. también **SCHOLEM, G.: Sabbatai Sevi. The mystical Messiah**, trad.de WERBLOWSKY, R.J., Princeton U.P., p. 33. No será necesario insistir en la decisiva importancia que estos conceptos kabbalísticos tuvieron en todas las monadologías. Cfr. infra notas 96-99.

la "exudación", la "imagen" o "envase" que la fuerza plástica del espíritu produce en su actividad; y, aunque como tales los cuerpos son perfectamente describibles según las leyes mecánicas, su diferencia respecto de los espíritus no es real, ni substancial, sino sólo modal, esto es, epistémica, para el uso pragmático de nuestras medidas. Leibniz no puede hacer esta operación pues se lo impide la "simplicidad" de la mónada: "ningún espíritu puede formar su propio cuerpo", repite el filósofo incansablemente. Pero, como todo espíritu —admite él también con todos los kabbalistas— no puede obrar sino "incorporado", no le queda más solución que elaborar la teoría de la "expresión" y la armonía preestablecida, para terminar afirmado que, aunque sea cierto que la materia "inerte" es algo ininteligible, sin embargo la materia se hace "real", no substancial, como fenómeno fundado en la substancialidad del espíritu o mónada. Como señala Brown, Leibniz nunca elaboró en detalle esta doctrina tan formidable y sugestiva como inverificable. En resumen, cualquiera que sea la solución más adecuada al problema mente/materia y, más allá de nuestras polémicas sobre el grado de relación de Leibniz con el círculo kabbalístico de More, tiene toda la razón Stuart Brown al afirmar que "Leibniz was offering a similar **kind** of solution to the **same** problem" (p. 89).

El trabajo de **Richard POPKIN** aborda uno de los aspectos más fascinantes del pensamiento de More y de Conway: su espiritología. En efecto, cualquier lector actual no avisado, que se adentre por las páginas de PR.PH, quedará de pronto estupefacto ante el espectáculo increíble de los espíritus que, dotados de variable densidad o sutileza, entran y salen de los cuerpos que, a su vez, retienen o liberan a los espíritus de acuerdo con su propia sutilidad o densidad. El lector tendrá la tentación de sonreir benévolo y pasar a cosas más serias, por ejemplo, Descartes. No lo haga. La noción de "espíritu" es, ella misma, uno de los conceptos más volátiles e inestables de todo el pensamiento del s. XVII, y en torno a su estatuto ontológico se libra la batalla decisiva por un modelo cosmológico científico.

El mecanicismo cartesiano y su radical dualismo, piensan More y Conway, es incapaz de dar razón de todos los fenómenos naturales y habremos de entender, al menos como hipótesis, las explicaciones causales como el resultado de alguna actividad no mecánica, espiritual (p. 98). Así, el rechazo del mecanicismo materialista no es sólo un problema de **principios**, como, por ejemplo, que conduce al ateismo; es, sobre todo, una cuestión **de hecho**: no hay manera de verificar que la esencia de la materia sea la extensión ni un solo argumento para negar a los espíritus, caso de que existan, la capacidad de dilatarse y extenderse; su existencia es, por lo tanto, una genuina posibilidad y, en consecuencia, su estudio una investigación **empírica** necesaria (p. 101). El constante devaneo de More y Glanvill en torno a espíritus, curaciones, sueños, apariciones, brujas y fenómenos no mecánicos, que no eran ajenos a buena parte de los miembros de la Royal Society incluidos Boyle y Newton, obedecen a un proyecto racional de investigación acerca del fundamento de las leyes de la naturaleza, por fantásticas que hoy nos parezcan algunas de sus afirmaciones[64].

---

[64] Véase, en este mismo volumen colectivo, la interesante aportación de **COUDERT, A.: Henry More and Witchcraft**, p. 115-136: "There was a no clear-cut division between the mechanical

Sin detenerse en las diferencias que separan la espiritología de More y la de Conway (que nosotros veremos luego), Richard Popkin llama la atención sobre el caracter alternativo que entonces representaron las cosmologías espiritualistas de ambos platónicos, "un brillante rechazo del materialismo del siglo XVII" (p. 111). En trabajos anteriores yo he sugerido esta idea, asociándola a la "tercera vía" leibniziana (entre Platón y Demócrito) o lo que aquí he llamado "capítulo insular" de la filosofía de Leibniz, que en el futuro deberá ser estudiado con más detalle. Me limito, pues, a parafrasear las principales afirmaciones del gran maestro de la "escepticología"[65]. Ni More ni Conway, dice Popkin, niegan las leyes del movimiento local de los cuerpos y no regatean a Galileo y Descartes el mérito de haber descubierto alguna de ellas. Pero, lo mismo que Leibniz, reivindican la necesidad de un principio activo que explique el fundamento e inicio de las acciones corporales. Tal principio debe ser alguna actividad interna de los cuerpos mismos: todos los cuerpos están dotados de esta vitalidad y todos los espíritus son extensos. Lejos, pues, de oponerse a la nueva ciencia, esta espiritología la hace inteligible. En consecuencia, además de leyes físicas en términos de movimiento local, debe haber una suerte de física espiritual o **teofísica**, que Conway y More han aprendido en la tradición neoplatónica y kabbalística: Dios es infinito en actividad y corporeidad; todas las criaturas han sido producidas por la acción divina en su sensorio o espacio; Cristo es el Medio entre Dios y la Criatura, y en él, en su espacio, han adquirido su existir (p. 105).

---

philosophy and occultism nor a straightforward correlation between specific scientific theories and corresponding religious and political beliefs", p. 118s. Liberarse de doctrinas que condujeran al ateismo era el punto de mira esencial de espirituales, platónicos y latitudinarios, desde More a Newton. Y esta operación exigía una investigación empírica sobre los espíritus

65 **POPKIN, R.: The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza** (1960), nueva edición Berkeley, Los Angeles 1979. Su discutida tesis acerca de la superación del escepticismo por parte de More mediante la lectura de las profecías bíblicas (Libro de Daniel, Apocalipsis), la interpretación de los tres primeros capítulos del Génesis y el estudio de la "Theologia Germanica" en el contexto del milenarismo inglés, forma parte de una idea más compleja y sugestiva que va ganando fuerza en nuestra investigación del siglo XVII: las categorías "empirismo" y "racionalismo", bajo las que suele catalogarse el pensamiento de esta época no parecen las más adecuadas para describir un universo donde la especulación religiosa fue decisiva prácticamente en todos los pensadores y científicos del siglo. Véase **POPKIN, R.: The Third Force in 17th Century Philosophy: Scepticism, Science, and Biblical Prophecy**, en Nouvelles de la République des Lettres, 1, 1983, p. 35-63. **POPKIN, R.: The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy**, en Journ. of Hist. of. Phil. 25, 1987, p. 35-50. **COUDERT, A.:** a.c. p. 125-128. **POPKIN, R.: The Third Force in Seventeenth Century Thought**, Leiden 1992. Leibniz no fue milenarista ni dedicó especial atención al Libro de Daniel o al Apocalipsis; pero su particular "tercera vía" (cfr. **Discours de Métaphysique**, parr. XX-XXII: GP.IV, p. 446-449) está en la misma órbita que la "tercera fuerza" de Popkin, como lo prueba el hecho de su definitiva contribución como redactor de la última obra de Van Helmont sobre el Génesis, o incluso la posibilidad de una nueva lectura de la **Théodicée** desde el punto de vista de la restitución universal, como acaba de hacer **Allison COUDERT** en su **Leibniz and the Kabbalah**: véase, por ejemplo, p. 112-135.

Esta doctrina, piensa Henry More, ha sido expuesta en las Sagradas Escrituras, en el Génesis, y ha sido prevista en las profecías. Debe haber, pues, un camino de convergencia entre la nueva ciencia y la nueva interpretación de la Biblia. Desde 1670 hasta su muerte en 1687, señala Popkin, More dedicó sus principales esfuerzos al estudio de la teología, y en especial a los libros proféticos. Bajo el influjo y con la colaboración de Adam Boreel y los colegiantes holandeses, More trataba de hacer una interpretación de las Escrituras aceptable a todo hombre razonable en la misma medida en que se aceptaban las nuevas conquistas de la ciencia. Así, la certeza de la fe presupone la certeza del conocimiento sensible y racional: la razón natural es la candela del Señor, era el leit-motiv de los Platónicos de Cambridge, como lo fue de Leibniz. De esta manera, "aquellos pasajes bíblicos que repugnan al uso contrastado de la razón o ciencia natural deben ser interpretados figurativamente" y ser corroborados por la razón "iluminada por el Espíritu de vida en el nuevo nacimiento" (p. 107). El "nuevo nacimiento" es la nueva era de la razón iluminada por el conocimiento. De esta manera, el tiempo exacto del cumplimiento de las profecías, que tantas polémicas y desviaciones produjo, era ya menos importante que la firme convicción en la **unidad** de la razón y de la Biblia. De hecho, More rompió con su maestro, Joseph Mede, en la interpretación del Apocalipsis; y a su vez, Conway rompió con More en la interpretación del "Cristo Interior" que predicaban los cuáqueros. Pero ambos entendieron que los espíritus de los que hablan las Escrituras podían ser empíricamente comprobados por los hechos de la naturaleza y por los experimentos de los "filósofos químicos"[66]. El estudio yatroquímico de los espíritus y su aplicación a la descripción de los fenómenos naturales, así como la dimensión ética de los procesos mundanos y la restauración universal al final de los tiempos, constituyen la base "científica" sobre la que Conway construye su metafísica; una teoría espiritológica al servicio de una descripción monista del mundo, que, como dice el título de su libro, "ni la vieja escolástica, ni Descartes, ni Hobbes, ni Spinoza", ni siquiera su maestro Henry More habían vislumbrado: los cuerpos son la manifestación densificada de la actividad de los espíritus, y el mundo una construcción energética unitaria.

Pero Popkin da un paso más. Es bien conocido desde los trabajos de Burtt, Koyré, Martin, Westfall o Dobbs el impacto que la lectura del Apocalipsis hecha por More produjo en la mente de Isaac Newton[67]. Desde los primeros trabajos sobre óptica hasta

---

[66] Sobre el contexto intelectual inglés en torno al estudio empírico de los "espíritus vitales", terreno en el que hay que contextualizar la obra de More y de Conway, véanse notas 20 y 39, y bibliografía general al final de esta introducción.

[67] **BURTT, E.A.: Los fundamentos metafísicos de la Ciencia Moderna** (1925), vers.esp. Buenos Aires 1960. **KOYRE, A.: Del mundo cerrado al universo infinito** (1957), vers.esp. Madrid 1981. **WESTFALL, R.: Science and Religion in Seventeenth Century England**, Yale 1958. **WESTFALL, R.: Force in Newton's Physics**, London 1971. **WESTFALL, R.: The role of Alchemy in Newton's Career**, en **RIGHINI, M.L. - SHEA, W. (ed).:** "Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution", London 1975, p. 189-232. **WESTFALL, R.: Alchemy in Newton's Library**, en AMBIX 31, 1984, p. 97-101. **WESTFALL, R.: Never at Rest**, Cambridge 1980. **DOBBS, B.J.T.: The Foundations of Newton's Alchemy**, Cambridge 1975. **MARTIN, F.: The Religion of Isaac Newton**, Oxford 1974.

los **Principia**, Newton emborronó una enorme cantidad de papeles sobre la Biblia, especialmente sobre las profecías apocalípticas, y sobre experimentos alquímicos, muchos de los cuales siguen todavía inéditos [68]. En sus obras publicadas descubrimos aspectos importantes de la metafísica de More, como la noción de divinidad, la naturaleza del espacio o la relación de Dios con el mundo. Newton, señala Popkin, fue más radical que More en la interpretación profética y en la esperanza milenarista; como mínimo, añade, matematizó el cosmos espiritual de More y sus fuerzas, y con ello creó un sistema completo de filosofía natural (p. 110s).

Pero no es necesario entrar aquí en el detalle de ambas trayectorias y las múltiples cuestiones que a este respecto siguen en debate. Hay, sin duda, evidentes y decisivas diferencias entre un hombre, como Henry More, que probablemente nunca entendió la noción de fuerza y la nueva epistemología mecanicista, y el genio de la más grande síntesis matemática de las leyes de la naturaleza. Pero, como dice Rupert Hall, es claro que ambos hombres se movían en la misma dirección. En efecto, frente a una versión "cinemática" de la filosofía mecánica, que explicaba los fenómenos sensibles como producto de los movimientos de partículas insensibles, sin dar una explicación consistente de la causa de tales movimientos, Newton introduce una versión "dinámica", que busca en los "principios activos" de atracción y repulsión precisamente la fuerza o causa de los movimientos de los cuerpos materiales. Las fuerzas son la medida de la causa del movimiento, cuantitativamente describibles en términos de ley matemática; y los principios activos son la causa de las fuerzas así definidas[69]. Ahora bien, que las fuerzas de atracción y repulsión, que producen la gravitación, la fermentación, el magnetismo o la cohesión de los cuerpos, sean "propiedades **inherentes** a las partículas materiales", como interpretaba Westfall, o sean algo ontológicamente **distinto** e independiente de la materia y sólo atribuibles al poder infinito, indetectable y omnipresente de la **voluntad** de Dios que, en el mundo como en su sensorium, controla y mueve todas las cosas, como opina Rupert Hall[70], es lo que yo he llamado aquí un "debate de familia". Debate, sin duda, decisivo en el que Leibniz entró, lleno de escándalo, denunciando el voluntarismo divino de los newtonianos, la absolutización del espacio y la introducción de una suerte de "cualidades

---

[68] Es gratificante saludar la primera edición mundial, en latín y castellano, de uno de estos manuscritos: **NEWTON, I.**: **El Templo de Salomón**, edición crítica bilingüe a cargo de **Ciriaca MORANO**, con introducción de **José Manuel SANCHEZ RON**, Ed. Debate CSIC, Madrid 1996. Se trata del **Prolegomena ad Lexici Prophetici partem secundam in quibus agitur de forma Sanctuarii Judaici**, redactado por Newton posiblemente después de 1690, y con alguna probabilidad después de 1725, según la profesora Morano (p. XCV).
Aunque no es éste el inédito más apetecible —seguimos esperando todavía los proféticos, los antitrinitarios y los alquímicos en edición completa—, su cuidada presentación bibliográfica y ajustada traducción honran a sus editores.

[69] **RUPERT HALL, A.**: **Henry More and the scientific Revolution**, en **HUTTON, S. (ed).**: o.c. p. 46.

[70] **RUPERT HALL, A.**: a.c. p. 47-49.

ocultas" en el funcionamiento del mundo[71]; pero debate, afín de cuentas, que se libra en el terreno común frente al campo opuesto: el cartesianismo mecanicista. La espiritología, en las distintas versiones de More, Conway, Newton/Clarke, Leibniz, con sus mutuas e importantes diferencias (a veces insalvables), fue, como dice bien Richard Popkin, una auténtica alternativa al mecanicismo materialista. Fue una fecunda interpretación espiritual del mundo físico, que trató de entender los datos de la nueva ciencia en el contexto ontológico de la vieja tradición neoplatónica y bíblica bajo el nuevo "renacimiento" de la unidad orgánica entre la razón y la fe.

Pero esta unidad se rompió. Desde el s.XVIII hasta tiempos muy recientes la ciencia newtoniana, ignorando la teología de su fundador, ha sido interpretada de forma materialista. Leibniz, sometido a la escolástica de Wolff y la crítica de Kant, ha sido "troceado" hasta extremos tan sugestivos como mixtificadores. More ha seguido siendo, hasta hace poco, un soñador metafísico, un pésimo investigador, un extraviado intérprete de la Biblia. Y Conway simplemente se perdió en los repliegues de la historia, no dejando tras de sí más que el "caso" de su extraña enfermedad. Vistos, sin embargo, en su contexto, estos pensadores significaron una crucial etapa en la moderna historia intelectual. Es excitante imaginar, concluye Popkin, lo que habría ocurrido si la espiritología de More y Anne Conway hubiera permanecido activa en la comunidad científica.) Dónde estaríamos hoy nosotros o qué clase de mundo viviríamos? (p. 111s).

En una reciente lectura pública, celebrada en la universidad de Utrecht, **Sarah HUTTON**, a quien debemos agradecer una vez más la nueva edición de las "Conway Letters", ha trazado una breve semblanza filosófica de Van Helmont y Lady Conway[72]. En no más de seis páginas (p. 2-8) Hutton recorre con sobriedad y brillantez los ejes esenciales de la filosofía de Conway: su concepto monista de la substancia como una radicalización de la ontología neoplatónica; la ininteligibilidad de la materia "inerte"; la identidad y convertibilidad de cuerpo y espíritu; el peligroso juego ontológico de la individualidad inalterable de cada criatura singular en un universo mundano constituido por una única Substancia o Esencia producida; el drama cosmológico-salvífico de los sujetos individuales que, separados por emanación de la unidad divina, crecen y decrecen en grados de corporalidad o espiritualidad ontológica de acuerdo con sus decisiones morales hacia la restauración final...

La heterodoxia filosófica y religiosa de Conway es patente. Heredera del pensamiento de Orígenes, pasado por el gnosticismo y neoplatonismo kabbalista, la vizcondesa se enfrenta no sólo al mecanicismo de Descartes y Hobbes y al supuesto materialismo panteista de Spinoza, sino incluso a sus propios maestros de Cambridge. Sarah Hutton

---

71 Véase la correspondencia con Clarke: GP. VII. **RADA, E.**: "Polémica Leibniz-Clarke", Madrid 1980, p. 34-41.

72 **HUTTON, S.**: **Ancient Wisdom and Modern Philosophy. Anne Conway, F.M. Van Helmont, and the Seventeenth Century Dutch Interchange of Ideas**, University of Utrecht, col. "Quaestiones Infinitae", vol. 9, Utrecht 1994, 16 pags.

insiste con acierto en este último punto (p. 5-6)[73]. En efecto, como nosotros veremos luego, tanto el "principio hilárquico" de Henry More como las "naturalezas plásticas" de Cudworth, eran entidades "inmateriales" que infundían actividad a los cuerpos "inertes", a la materia "muerta"; los Platónicos de Cambridge nunca dejaron de ser dualistas. Pero nada de esto es aplicable al radical vitalismo de Conway, que atribuye a los cuerpos aquella vida y percepción, que para More era exclusiva de los espíritus (p. 7). Este original monismo vitalista coloca a Anne Conway más allá de todos sus contemporáneos, a la búsqueda de una interpretación energetista unitaria del mundo, que abre el camino a lo que a mí me parece el pensamiento más profundo y genuino de la madurez de Leibniz, incluso contra el testimonio explícito del propio filósofo.

Sarah Hutton se pregunta por qué Van Helmont publicó tan tardíamente (1690) y en Holanda el manuscrito de Conway (p. 12-16). Stuart Brown, Allison Coudert y Richard Popkin, entre otros, han estudiado aspectos diversos de las relaciones del teósofo con los cuáqueros y otros movimientos milenaristas ingleses, así como la favorable acogida que las nuevas ideas teológicas y políticas encontraron en los efervescentes cenáculos intelectuales de las Provincias Unidas. Es este un capítulo fundamental de la historia intelectual del siglo XVII, que, a medida que va conociéndose mejor, está mostrando la *enorme plasticidad y versatilidad de las ideas que se producen durante más de sesenta años, cuando todavía no está definido el nuevo paradigma epistemológico del mundo.* Hutton sugiere que la edición de PR.PH. puede estar asociada a la defensa de la transmigración de las almas por parte de Van Helmont en un entorno más favorable a la libertad de expresión, que el que podía ofrecerle la Inglaterra posterior a la Restauración. Es posible, aunque tampoco es necesario que esto sea así. El nombre de Van Helmont iba asociado a la metempsícosis en todos los círculos intelectuales de Europa. Pero, como la autora misma señala, ni esta era la única doctrina de Van Helmont ni es, en absoluto, el lado más potente y escandaloso del manuscrito de Conway.

Pero no podemos entrar aquí en detalles. Por mi parte, sólo quisiera sugerir que, en situaciones de convulsión mental como aquella, no siempre triunfan las mejores ideas, ni son siempre los autores que la inercia de la historia ha dejado al descubierto quienes más profundamente han marcado una época, ni sabemos nunca exactamente por qué secretos caminos cristalizan las ideas más brillantes en las mentes más fecundas. Van Helmont, como tantos otros, es hoy un autor casi desconocido, como lo es, al menos en los medios filosóficos, la potente figura de su padre, Juan Bautista. No lo fueron, ni mucho menos, en la época en que vivieron. Pero, ya se sabe, la historia, también la historia del pensamiento, como las guerras, la escriben los que la ganan. Y, sin embargo, la increíble capacidad de agitación mental de que estaba dotado el teósofo, como lo mostró por todos

[73] Terminado este trabajo, aparece una nueva entrega de Sarah Hutton sobre Conway-More en relación a los conceptos materia-espíritu, donde se explicitan más las inconsecuencias de More, su 'materialismo débil' y su implícito monismo, que Conway explotó. **HUTTON, S.: Anne Conway critique d'Henry More: l'esprit et la matière**, en Archives Philosophiques, 58, 1995, p. 371-384.

los lugares por los que pasó, su inagotable voracidad editora y su infatigable ir y venir de la Isla al Continente y del Continente a la Isla, unido todo ello a una insobornable libertad de pensamiento no menor que su ferviente deseo de servir al bien común, son hoy un espectáculo fascinante que sin duda debió de dejar entonces profunda huella en quienes le trataron. Desde la edición de las obras de su padre en 1648, pasando por la publicación, en compañía de Rosenroth, de la **Kabbalah Denudata** de 1677 y 1684, verdadero hito en la transmisión de la mística judía a los autores cristianos hasta el Romanticismo Alemán, para terminar con su último libro, las **Cogitationes** sobre el Génesis, que Leibniz redactó (1697), la trayectoria del "eremita peregrinans" puede servirnos de forma importante para conocer mejor un período decisivo de la historia intelectual moderna. La obra merece nuestra atención. Y a él debemos la conservación de esa pequeña joya que es PRINCIPIA PHILOSOPHIAE.

Este breve recorrido bibliográfico ha dejado al descubierto algunos aspectos señalados, pero todavía no investigados suficientemente, en la obra de Van Helmont-Conway. Y en primer lugar, la línea divisoria entre ambos y los problemas de autoría que plantea PR.PH. En segundo lugar, es necesario un estudio detenido de los motivos kabbalísticos que estos dos autores incorporan. En mis trabajos anteriores sobre Van Helmont-Leibniz y el influjo sobre ellos de la Kábbalah, así como la última obra de Allison Coudert sobre el mismo terreno, nuestras afirmaciones son todavía muy genéricas y están necesitando una mayor definición textual y una mayor clarificación. Hasta donde llegan mis lecturas, el pensamiento kabbalístico y su cruce con el neoplatonismo ejerció en los filósofos del siglo XVII un influjo mucho mayor que el que hasta ahora se ha pensado. En una monografía sobre los **Cogitata in Genesim**, en la que ahora trabajo, espero poder dar mayor satisfacción a este respecto. En tercer lugar, hay que estudiar filosóficamente la obra de Juan Bautista Van Helmont. Debemos a los historiadores de la medicina y del hermetismo algunos esbozos y sugerencias; pero el gran médico y místico belga merece mucho más. En mi opinión, Juan Bautista Van Helmont es el primer pensador moderno que investiga empíricamente la unidad de cuerpos y espíritus; y, como señalaré en los momentos oportunos en las páginas siguientes, PR.PH. no es inteligible sin la yatroquímica helmontiana. Veamos ya una breve síntesis del pensamiento de Conway, que espero sirva de pórtico a la lectura de PR.PH.

### 2.3. *Breve síntesis de PR.PH.*[74]

1. Los caminos, a veces tortuosos o mal señalizados, que surcan PR.PH, están trazados sobre el ancho Continente que se extiende desde la particular lectura de Platón por Plotino y Proclo, el Gnosticismo y el **Corpus Hermeticum**, de los que parte la doble corriente neoplatónica: la especulativa, del Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena, el Maestro Eckhart hasta Nicolás de Cusa; y la mágica, que, originada igualmente en Plotino y el

[74] Una primera redacción, más breve, de algunos párrafos que siguen ha sido publicada en la revista FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, Univ. Sevilla, 4, 1994, p. 59-80 bajo el título "Lady Conway. Entre los Platónicos de Cambridge y Leibniz".

**Asclepius** del Corpus Hermeticum, se centra en la acción, en la "Gran Obra", y tiene su eclosión más moderna en la Escuela de Florencia, de Ficino y Pico. Los Platónicos de Cambridge, en cuyo entorno se redactó PR.PH., son, sin duda, una hermosa síntesis de ambas corrientes. Y el proyecto de Conway consistió nada menos que en mantener la unidad orgánica del mundo, heredada de esta tradición, pero superando a la vez aquella síntesis todavía dualista. Será la suya una original concepción monista del mundo[75].

Lo primero que llama la atención es el hecho de que Leibniz, el orgulloso filósofo que lo había leído todo y que pensaba de sí mismo haber llegado "más lejos que nadie" en el conocimiento de las leyes del universo, jamás afirmó de autor o libro alguno lo que confesó de PR.PH. Galanterías aparte, fue la cosmovisión de esta mujer, a lo que parece, la que él encontró más próxima a su propio sistema, de entre todo cuanto había leído[76]. El escocés Thomas Burnett de Kemney fue, junto con Lady Masham, hija de Ralph Cudworth y anfitriona de Locke en los últimos días de éste, el intermediario entre Leibniz y el filósofo inglés, cuando aquel ultimaba los **Nuevos Ensayos**. Con Burnett mantuvo Leibniz una interesante correspondencia hasta 1713. En una larga carta de 24 de agosto de 1697, Leibniz, tras alabar "muchas cosas buenas" del **Ensayo** de Locke, se expresa así:

"Ya en otras ocasiones le he manifestado a Vd que yo difiero un poco del Sr.Lock y me gustaría saber algún día el pensamiento de Vd al respecto. Los míos en filosofía se acercan más a los de la Sra.Condesa de Conway, y se sitúan en medio entre Platón y Demócrito, pues yo creo que todo se produce mecánicamente como quieren Demócrito y Descartes contra la opinión del Sr.More y sus seguidores; pero, al mismo tiempo, no obstante, todo obra vitalmente siguiendo las causas finales, pues todo está lleno de vida y percepción, contra la opinión de los seguidores de Demócrito"[77].

En los **Nuevos Ensayos** (1710), Teófilo (Leibniz) adelanta a su interlocutor Filaletes (Locke) un apretado resumen de todo su sistema de pensamiento, que se propone desplegar ante él. Tras abjurar del cartesianismo ---"je ne suis plus cartesien"--- y vanagloriarse de haber tomado "lo mejor de todas partes", le asegura haber entendido:

---

[75] Sobre el contexto neoplatónico, kabbalístico y hermético de PR.PH cfr. un breve resumen y bibliografía en **ORIO DE MIGUEL, B.**: "**Leibniz y el Neoplatonismo. Estado actual de la cuestión,** en REVISTA DE FILOSOFÍA, Univ. Complut. Madrid 12, 1994, p. 493-517.

[76] Véase una opinión distinta en **WILSON, C.**: **Nostalgia and Counterrevolution: The Case of Cudworth and Leibniz**, en ST. LB. Supplem. XXVII, 1990, p. 138-146; 144. De manera parecida en **BROWN, St.**: a.c. p. 78, 86-91, y una puesta a punto del debate, en **COUDERT, A.**: **Leibniz and the Kabbalah**, p. 19-23; 25-34, donde vuelve a la interpretación que yo mantengo aquí y en **Leibniz y la Tradición**, vol. I, p. 206-230.

[77] GP. III, p. 217.

> cómo hay que explicar razonablemente a aquellos que han alojado la vida y la percepción en todas las cosas, como Cardán, Campanella y, mejor que ellos, la Sra. Condesa de Connaway, platónica, y nuestro amigo el Sr. Francisco Mercurio Van Helmont (aunque, por otra parte, erizado éste de paradojas ininteligibles), con su amigo el Sr. Henry More[78].

El proyecto científico de Leibniz albergaba la esperanza de resolver el dilema entre el cartesianismo emergente y el tradicional vitalismo naturalista[79]. Los cartesianos introducían en la naturaleza un drástico dualismo insalvable que, además de oponerse a la unidad de Principio del ser ---"Dios es Espíritu, y sólo espíritus puede haber creado"---, se incapacitaba para explicar el movimiento, pues la sola extensión no puede dar razón del cambio y dirección de los choques de los cuerpos[80]. Por el otro

---

78 GP. V, p. 63-64. En su primera carta a Lady Masham escribe Leibniz en diciembre de 1703: "Yo no me atrevería a entrar tan a fondo en estas materias <se refiere a la relación mente/cuerpo> cuando tengo el honor de escribir a una dama, si no supiera hasta dónde llega la penetración de las damas inglesas, de lo que tengo una muestra en la obra de la Sra.Condesa de Connaway, por no hablar de otras" (GP. III, p. 336s). Y en el borrador manuscrito, todavía inédito, que Leibniz redactó en 1696 para las **Cogitationes super Quatuor Priora Capita Libri Primi Moysis GENESIS nominati**, obra publicada en Amsterdam 1697 bajo el nombre de F.M. Van Helmont, hay un párrafo que no apareció en la edición. Dice el texto publicado: "En todas las cosas hay vida, y se equivocan completamente quienes piensan que las cosas corpóreas están formadas de átomos o partículas destituidas de toda vida" (p. 30). El borrador de Leibniz añade: "Qua de re multa utiliter sunt admonita ab Henrico Moro, ab autore Cabalae Denudatae <Rosenronth>, item ab autore Philosophiae Vulgaris Refutatae <J. Gironet>, qui fuit editus cum meditationibus ingeniosissimae Comtissae Anglae, in quibus plura in eumdem sensum legi possunt", LH.I. V, 2g. fol. 56.

79 Si algo no es discutible en el protéico pensamiento de Leibniz es este proyecto, que el filósofo plasmó de mil maneras en casi todos sus escritos. Pero, si yo tuviera que elegir uno en este momento, tal vez señalaría un pequeño opúsculo de 1686 en plena vorágine anticartesiana, donde formula el principio científico de continuidad que dimana ---dice--- "ex consideratione sapientiae divinae, quae fons est rerum", y ha de aplicarse no sólo a la matemática y geometría, sino también a la física: "Datis ordinatis, etiam quaesita sunt ordinata". Tras refutar algunas de las leyes cartesianas del movimiento y el ocasionalismo de Malebranche, termina afirmando que "Dei cognitio non minus est principium scientiarum quam essentia ejus et voluntas principia sunt rerum". Y añade: "sanctificatur Philosophia rivulis ex sacro Theologiae naturalis fonte in eam immissis", sorprendiéndose con Platón (**Fedón**, 96d-98d), de que Anaxágoras, después de descubrir la "Mens", no supiera utilizarla y siguiera describiendo el mundo de forma puramente mecánica, como hoy nuestros "philosophos nimium materiales". **Principium Quoddam_Generale**: GM. VI, p. 129-135; cfr.también **Disc. Metaph**. parr. 20-22: GP. IV, p. 446-448.

80 Cfr. **De Ipsa Natura** (1698), n. 13: GP. IV, p. 512-514: "Nam in massa perfecte similari et indiscriminata et plena, nulla oritur figura seu terminatio partium diversarum ac

extremo, la formidable tradición vitalista, más o menos animista, de la que Leibniz se sentía heredero, abandonaba al terreno de lo incognoscible e inexplicable racionalmente las "cualidades ocultas" de las cosas, confundiendo los cuerpos con los espíritus o convirtiendo a aquellos en puros epifenómenos de éstos, y destituyéndolos de toda posible realidad medible[81]. Se trataba, pues, para Leibniz, de "desubstancializar" lo extenso sin "desrealizarlo", de introducir la vida o "quantum de acción" en todas las cosas, también en las llamadas materiales, hasta en sus partes infinitesimalmente más pequeñas, a fin de que, por pequeña que sea una parte material dada, siempre pueda contener un "quantum inextenso" de acción menor que ella. De esta manera, las partes de la materia extensa, sin ser vivas en su acción fenoménica y, por lo tanto, siendo aptas para ser descritas en términos de las leyes exclusivamente mecánicas, contendrán vida o fuerza de acción "semper minor quavis data parte materiae". "Mis meditaciones giran en torno a la unidad y el infinito", había confesado Leibniz a la Electora Sofía en ocasión memorable[82]. En efecto, el descubrimiento de la noción de infinitésimo y su aplicación analógica a todo cuanto puede ser descrito en términos de más o menos, en términos de incrementos y decrementos, de transformación y movimiento ---es decir, todos los órdenes del ser creado---, fue el mecanismo metafísico con el que Leibniz, a través de la teoría lógico-ideal de la "expresión", creyó resolver el famoso dilema entre Antiguos y Modernos[83].

---

discriminatio, nisi ab ipso motu. Quodsi ergo motus nullam distinguendi notam continet, nullam etiam figurae largietur; et cum omnia, quae prioribus substituuntur, perfecte aequipoleant, nullum vel minimum mutationis indicium a quocumque observatore, etiam omniscio, deprehendetur; ac proinde omnia perinde erunt, ac si mutatio discriminatioque nulla in corporibus contingeret; nec unquam inde reddi poterit ratio diversarum quas sentimus apparientiarum", p. 513. Cfr. también **Systhème Nouveau** (1695): GP. IV, p. 478; **Specimen Dynamicum I** (1695): GM.VI, p. 241.

81 **Specimen Dynamicum I:** GM. VI, p. 242s: "Optimum meo judicio temperamentum est, quo pietati pariter et scientiae satisfit, ut omnia quidem phaenomena corporea a causis efficientibus mechanicis peti posse agnoscamus, sed ipsas leges mechanicas in universum a superioribus rationibus derivari intelligamus, atque ita causa efficiente altiore tantum in generalibus et remotis constituendis utamur. His vero semel stabilitis, quoties postea de rerum naturalium causis efficientibus propinquis et specialibus tractatur, animabus aut Entelechiis locum non demus, non magis quam otiosis facultatibus aut inexplicabilibus sympathiis, cum nec ipsa causa efficiens prima atque universalissima specialibus tractationibus intervenire debeat, nisi quatenus fines spectatur, quos divina Sapientia habuit in rebus sic ordinatis, ne quam laudis ejus et hymnorum pulcherrimorum canendorum occasionem negligamus". Cfr.también **Considerations sur les natures plastiques** (1705): GP. VI, p. 546-555. **Antibarbarus Physicus:** GP. VII, p. 337-344. **Principium ratiocinandi fundamentale** (1712), n. 2: en CUT. p. 11-12.

82 A.I, vol. 13, n. 59, p. 90.

83 Conviene evitar malentendidos desde el primer momento. La teoría leibniziana de la "expresión" tiene dos niveles. El primero va de mónada a mónada, esto es, cada mónada "dice" desde su particular "situs ontológico", en su lenguaje, a su modo, a las otras mónadas y al resto del universo. El mundo es, así, el conjunto de los "decires composibles" de las substancias, fundado en el "decir" absoluto divino. Este fenomenismo metafísico funda la

En este horizonte intelectual ---entre Platón y Demócrito--- Leibniz sólo pudo encontrar, según su propio testimonio, un libro que se aproximara ---con limitaciones y divergencias--- a su misma solución del problema: PRINCIPIA PHILOSOPHIAE. En efecto, ya el título que encabeza el manuscrito de Conway nos da idea de la identidad de su objetivo con el futuro proyecto leibniziano: se nos van a mostrar los principios en que se basa la filosofía "más antigua y más moderna" para resolver los problemas de la relación "entre el espíritu y la materia en general", cosa que, hasta ahora, "no han logrado ni la filosofía escolástica, ni Descartes, ni Hobbes, ni Spinoza".

Salvando, pues, la distancia que va entre escribir cien páginas o escribir cien mil, entre abordar un solo tema de forma elemental o acapararlos todos como un gigante, entre ser modesta discípula de todos o ser maestro universal, puede decirse que PR.PH es el intento más arriesgado que se dio en el siglo XVII, antes de Leibniz, para buscar el punto de sutura entre Platón y Demócrito. Hay muchas páginas en el manuscrito, en las que uno parece estar leyendo a Leibniz. Tiene razón Loptson al calificar PR.PH. de "Proto-Leibniz", y es una lástima que hayan tenido que pasar tres siglos para descubrirlo.

No obstante, metidos ya en letra pequeña, hay un punto en el que Conway y Leibniz son irreconciliables. Pero un punto tan esencial, para explicar lo mismo, que aquí las distancias se hacen abismales: es la noción de substancia o espíritu. Conway pensaba que hablar de "espíritus inextensos" aplicando el concepto a cualquier criatura "limitada" es una contradicción, no es empíricamente contrastable ni refutable, y crea más problemas que los que resuelve. Leibniz, por el contrario, se sentía orgulloso de su "substancia simple inextensa" y pensaba que era la única verdaderamente real y la única capaz de resolver los problemas de la extensión cartesiana, dar cuenta metafísicamente de las leyes de los choques físicos de los cuerpos, sin abandonar la radical espiritualidad del mundo.

Pasemos, pues, a la letra pequeña.

2. El argumento central que recorre de principio a fin todas las páginas de PR.PH es el siguiente. El conjunto de los seres naturales, que proceden de Dios por

teoría lógica de las proposiciones y es, sin duda, con todas sus dificultades, una de las más brillantes aportaciones de Leibniz a la teoría del conocimiento, a la semiótica, y a la lógica modernas (**Disc. Metaph.** n. 8: GP. IV, p. 432s). Pero la "expresión" tiene en Leibniz otro nivel; ésta va de "cada" mónada o substancia simple a su "correspondiente cuerpo orgánico", que es un "fenómeno" transitorio, "bien fundado" en la substancialidad intocable de la mónada, pero que "no es parte" de ella, sino que "resultat ex monade" (A Des Bosses: GP. II, p. 324, 368, 370s, 378, etc). Es en esta relación donde los infinitésimos podrían tener su utilidad en el límite de la divisibilidad de la materia, pero a costa de entender el infinitésimo como una "cantidad real de materia" cada vez más pequeña, y terminar por establecer una continuidad entre materia y espíritu inextenso, contra la hipótesis leibniziana. Es en este segundo nivel donde estalla el conflicto entre el pensamiento de Leibniz y el de Conway, como veremos.

emanación y son, por lo tanto espíritus, constituye un único principiado, una única sustancia o esencia, LA CRIATURA, cuyo atributo definitorio y diferencial respecto del Principio es la mutabilidad[84]. Pero los individuos que la componen, cada espíritu o "chispa" o "situs expresado" del universo inteligible, no sólo son distintos entre sí, sino además imperecibles e inalterables en su individuación, como lo exige el orden inteligible y moral de la creación[85]. Por su parte, cada espíritu, para poder obrar sobre sí mismo y sobre el resto de las criaturas, necesita alguna clase de resistencia, opacidad o cuerpo, que él mismo genera desde dentro, con su fuerza plástica o formativa, de acuerdo con su particular grado de percepción y movilidad[86]. En consecuencia, ser cuerpo no es un atributo real de las cosas distinto del espíritu; es sólo la inevitable exteriorización funcional y fenoménica de la actividad del espíritu; no hay, pues, en el mundo dos clases de substancias reales e inconmensurables, la "res extensa" y la "res cogitans"; todo cuerpo es un espíritu sentiente en un determinado grado de espiritualización/condensación[87]. Y como todos estos espíritus constituyen una única Criatura y no hay, por lo tanto, nada **exterior** a cada espíritu que lo diferencie de los otros ---pues cada uno sólo puede definirse desde su particular grado de vida y percepción---, quiere decirse que siempre fue posible y siempre será posible que cualquier espíritu pueda adoptar infinitas formas de espiritualización o corporeización, conservando su propia identidad. **YO** no puedo convertirme en **ESE** caballo, pero puedo convertir**ME** en caballo[88]. La noción de "Criatura" como substancia o esencia única se contrae en su intensionalidad hasta no dejar más atributo que la pura "contingencia" de los sujetos reales individuales, que pueden adoptar todas las formas, salvo la de Dios y la de Cristo[89]. El esencialismo de Conway se convierte así en un

---

84 PR.PH. VI, 1, 43; VI, 4, 47-48; IX, 2, 128; IX, 4, 129. Cito siempre por la edición latina de 1690, capítulo, párrafo y página.

85 PRO.PH. VI, 2, 43-44. Leibniz ofrece a Arnauld exactamente el mismo argumento para mostrarle la "notio completa" de la substancia y su individuación desde el orden inteligible divino: GP. II, 40-44: 53; 57. **Discour. Metaph.** n. 8, 14: GP. IV 432, 439; **Monadologie,** 60: GP. VI, 616s. Igualmente F.M.Van Helmont en **Spirit of Diseases**, London 1694, n. 33, p. 56-60.

86 PR.PH. VI, 7, 60-61; VI, 11, 66-68; VII, 4, 102; VIII, 4, 122. Veremos más adelante, en sucesivos pasajes, la razón kabbalística y helmontiana de esta necesidad de cuerpo para toda actividad de los espíritus. De momento, cfr.supra nota 63, e infra notas 91, 96-99. La corporización de los espíritus creados es una pieza esencial en la ontología de Conway.

87 PR.PH. VI, 11, 67-68; IX, 2, 127.

88 PR.PH. VI, 6, 51-56; VI, 4, 47-48; VI, 3, 45.

89 Conway distingue entre el Principio (Dios) y el Principiado (la Criatura). Pero, de acuerdo con el proyecto de los kabbalistas cristianos, y en concreto de sus maestros Rosenroth y F.M.Van Helmont, introduce una tercera substancia (el Medio), que identifica con el Logos de Filón y el Logos-Cristo del IV Evangelio y de la teología de S. Pablo. Una substancia intermedia ---dice Conway--- era necesaria para soldar el chasma o vacío entre la substancia absolutamente inmutable (Dios) y la substancia absolutamente mudable (la Criatura). Los capítulos IV y V de PR.PH. contienen esta confusa cristología. Sin embargo, la otra fuente fundamental de Conway, el neoplatonismo kabbalístico de Abraham Cohen HERRERA, al

nominalismo metafísico. Todo ente verdadero es una única naturaleza singular viva[90]. En un universo en el que las cosas sólo tienen en común "ser limitadas" cada una en su particular mutabilidad, es evidente que sólo pueden definirse por "aquello" en lo que una "no es" la otra, no por algo en común, pues todas tienen en común todo lo que todas pueden tener, es decir, nada, a saber, la posibilidad de serlo todo individualmente[91]. Los géneros y las especies vegetales y animales se convierten así en

que luego hemos de referirnos, nos conduce por otra vía: el **Adam Kadmon** u Hombre Primordial, que es la expresión sefirótica mundana (Principiado) de En-Soph o Causa Primera Escondida (Principio). Desde este punto de vista, con quien se identificaría la "Criatura" o substancia mundana principiada no es con el Cristo-Mesías, sino con el Adam Kadmon kabbalista contemplado neoplatónicamente. En esta producción del mundo, el Medio (mudable sólo hacia el bien y no hacia el mal) sería innecesario, como objetaba Leibniz, y PR.PH. recibiría, más allá de la voluntad de su autora, una lectura más filosófica. Cfr. **VAN HELMONT, F.M.: Adumbratio**, o.c. cap. 3, p. 7-25, dedicado al Adam Kadmon-Mesías. **COHEN HERRERA, A.: Porta Coelorum**, Dissertatio secunda, cap. I, en **KD**. I, 3, p. 31: cap. II, parr. 3, p. 40-41; cap. IV, parr. 14, p. 51; cap. V, parr. 7, p. 55-56. **LEIBNIZ**, objeciones contra el Medio, en carta a Lorenz Hertel, 8/18 enero 1695: A.I, 11, n. 14, p. 18s. Cfr. supra nota 57.

90 PR.PH.VII,3,90. Utilizo la expresión "nominalismo metafísico" para significar que exsiten sólo sujetos individuales contingentes, como pretendía Hobbes; pero, frente a éste, que cada sujeto individual se define sólo por su "autokinesis", su "vis insita", y ésta es distinta para cada sujeto pues representa un "situs ontológico" irrepetible en el infinito despliegue del universo inteligible. Los individuos no son, pues, numerables ya que nada en ellos hay "numerable" o "agrupable homogéneamente". Leibniz utiliza para este concepto la retorcida fórmula "principio de la identidad de los idiscernibles " (**Disc. Metaph**.n. 8-9: GP. IV, p. 432-434): "Il s'en suit de cela ---dice Leibniz--- plusieurs paradoxes considerables, comme entre autres qu'il n'est pas vray que deux substances se ressemblent entièrement, et soyent differentes solo numero" (p. 433). He aquí la potencia del concepto de "Criatura" que maneja Conway: el **máximo de extensión y el mínimo de intensión**. Por eso, tal como había enseñado Juan Bautista Van Helmont y repetirán todos los monadólogos: "tot creaturae, quot semina, nec plura nec pauciora". En **Magnum Oportet**, n. 3, dice JBVH: "Vanum ergo, quod species rerum sint tanquam species numerorum, quibus ne unitas additur vel substrahitur, quin continuo ipsa mutetur species", en **Ortus**, p. 150. Cfr. también **De Tempore**, n. 11-13, en **Ortus**, p. 632. Leibniz, en una carta a Des Bosses (1709): "Ante multos annos, cum nondum satis matura esset philosophia mea, locabam Animas in punctis (...). Sed factus consideratior, deprehendi non tantum ita nos in difficultates innumeras indui, sed etiam esse hic quamdam, ut sic dicam, "Metábasis eis allo Genos". Neque animabus assignanda esse quae ad extensionem pertinet, unitatemque earum aut multitudinem sumendam non ex praedicamento quantitatis, sed ex praedicamento substantiae, id est, no ex punctis, sed ex vi primitiva operandi", GP. II, p. 372.

91 No es posible desarrollar más aquí esta arriesgada posición de Conway, que es el fundamento de su monadología, como lo será de Leibniz. La razón formal o principio de individuación no es la forma (que es género o clase); tampoco es la materia aristotélica (que es indeterminación), ni la tomista "materia signata quantitate", pues en Conway la "signatura" o determinación de la materia no es origen de individuación, sino, al revés, producto de la misma, como en Leibniz. No hay, pues, composición hilemórfica (cfr. IX, 5,

entes de razón, nomenclaturas para el uso pragmático de nuestro conocimiento empírico, en donde tienen plena vigencia fenoménica, al mismo tiempo y de la misma manera que los choques de los cuerpos, sin dejar de ser fenómenos de los espíritus, se producen "a vi interna" conservando su legalidad exterior medible: "la naturaleza ---dice Conway--- es una perfecta maestra mecánica con sus leyes y sus reglas propias"[92]. Se produce así un universo monadológico, a la vez espiritual y orgánico, que trata de explicar, no sólo la medida empírica, sino también el origen y fundamento ontológico de todos los movimientos mecánicos de la naturaleza desde la actividad individual de los espíritus[93]. Cada espíritu o, mejor, cada espíritu-cuerpo tendrá dos clases de movimiento: un movimiento **local**, exterior y fenoménico como instrumento o gestor de un movimiento **vital**, interior, fundante, la actividad misma de la criatura, su esencia individual[94]. El resultado es una concepción energetista y vitalista del mundo, que pretende salvar la herencia de la tradición neoplatónica y, a la vez, superar los errores de la "secta maquinal" de los cartesianos.

---

130). Tampoco es la "haecceitas" escotista o la "differentia individualis" suareciana, pues en ambos casos se supone, mediante alguna distinción, una "natura communis", que es lo que las monadologías de Conway y Leibniz vienen a negar. Lo que St.Tomás decía de los ángeles, a saber, que no hay más géneros que individuos, afirma Leibniz, debe ser dicho de toda substancia creada (**Disc. Metaph.** n. 9: GP. IV, p. 433). Cada substancia o "situs ontológico", en el despliegue mundano del universo inteligible, es única y produce su cantidad corporal. El modo de tal producción es lo que separará a Leibniz de Conway. Pero se ve el origen plotiniano y kabbalístico de ambas monadologías. El "inteligible real" de Plotino ha de estar "vestido", según los kabbalistas, si ha de manifestarse activo; pero tal "vestidura" es sólo condición de la actividad o cooperación con la misma, pero no su causa. Ello explica en Conway la posibilidad metafísica de que cada substancia pueda transformar su envoltura corporal sin dejar de ser ella misma, y en Leibniz la doctrina de que cada substancia compuesta o máquina de la naturaleza nunca perezca, conserve siempre alguna clase de corporalidad y siempre pueda "cambiar de teatro". Cfr. **Principes de la nature et de la grace** (1715): GP. VI, p. 601.

92 PR.PH. IX, 1, 127.

93 PR.PH. IX, 9, 136-143. En **Ignota actio regiminis**, n. 6, **Ortus, p.** 331, había enseñado J.B.Van Helmont esta idea esencial a todas las monadologías: toda acción del mundo de los cuerpos nace **espontáneamente** del propio interior de cada cuerpo "licet occasione externi": "Siquidem unumquodque agens per modum ponderis majoris, agit libere et sine relatione contrarietatis; **sed agit quod agere est jussum in natura et quantum ipsi permissum est agere.** Pondus itaque, seu potius res ponderosa, pendet in se quantum librat, absolute et absque respectu ad aliud majus, minus,aequale, proportionatum, etc. (...). Ac proinde pondera, ut talia, nequaquam agunt aut reagunt in se invicem naturaliter sive proprietatum suarum commistione, licet artificialiter aliquid agere videantur". Esta espontaneidad de las substancias corporales fue formulada por Leibniz en **Specimen Dynamicum II**: GM. VI, p. 246-254: "quod omnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna licet occasione externi", p. 251. Cfr. infra nota 128 de la traducción de PR.PH.

94 PR.PH. IX, 6, 134; IX, 9, 136ss.

Pero el neoplatonismo, del que Conway procedía, nunca dejó de ser un dualismo más o menos larvado. Ni Platón ni Plotino lograron liberarse de él. H.More y R.Cudworth, maestros y amigos de Conway, tampoco, como luego veremos. Incluso Leibniz, que sí quería en su fuero interno liberarse del dualismo, tuvo que elaborar para ello las dos piezas más geniales y más discutibles de su sistema, la teoría de la "expresión" y la armonía preestablecida, a fin de mantener, como única realidad substancial, los espíritus radicalmente inextensos y poder, sin embargo, explicar la comunicación entre ellos sin que se interfieran, y hacerlos a la vez fundamento, pero no parte, de las leyes mecánicas de los cuerpos, los cuales se convertían así en agregados fenoménicos de los espíritus-substancias. De esta manera salvaba la autonomía epistémica de la Física ---como si los espíritus no existieran--- y la indisoluble unidad espiritual del cosmos ---como si la Física no fuera más que la puesta en acción de los espíritus: eran los dos reinos de la naturaleza. Podía, así, ser a la vez dualista en el estudio de los fenómenos o "fuerzas derivativas", y monista en su concepción de la substancia espiritual del mundo.

Lady Conway, por el contrario, fue más radical, y quiso superar el dualismo de raíz. Dos afirmaciones presiden, a este respecto, su pensamiento. La primera es que sólo hay un **único** Principio de la realidad del mundo, Dios, que es vida y actividad infinitas. Pero si Dios es Vida y Actividad ---y a esto se llama espíritu y sólo a esto---, sólo criaturas vivas y activas puede producir. )A qué atributo divino ---pregunta con energía--- podríamos asignar la producción de una masa muerta carente de vida y percepción?[95]. La segunda afirmación es que la actividad de los espíritus emanados de Dios ha de ejercerse **extensionalmente** por razón de su mutabilidad y limitación; todo espíritu creado, para ser activo, ha de ser él mismo extenso y denso en alguna medida o grado. Conway incorpora el principio kabbalista, según el cual toda manifestación divina ha de estar, de alguna manera, "vestida". En el secular debate que, desde el **Zohar** (s.XIII) hasta los Lurianos de Safed (s.XVI-XVII), mantienen los kabbalistas sobre la inmanencia divina, la conclusión a la que llegan es que no es la substancia de En-Soph la que se manifiesta, sino sus "potencias", las cuales han de estar necesariamente "vestidas" (kelim)[96]. Los "kelim", envases, instrumentos o

---

[95] PR.PH. VII, 2, 81-83.

[96] En **Tractatus I Libri Druschim**, atribuido a Luria, y que es una de las fuentes que maneja Conway (cfr.infra nota 105), se dice: "Decem Numerationes enim <las diez sefiroth> forma circulari consideratae bina semper continent, **Oroth** seu Lumina nempe, et **Kelim** seu Vasa (...). Suntque decem Vasa sub figura hominis <Adam Kadmon> omnia illa continente; singulis autem Vasis partes sunt interiores et exteriores; illisque vestiuntur ipsae X Numerationes. Lumina scilicet quae vocantur Spiritus (...). Idque per omnes mundos emanantes, creatos, formatos, factos", Cap. III, en **KDI**, 2, p. 38-40. La otra fuente inmediata de Conway es el **Porta Coelorum** de Herrera: Dissert. Octava, cap. VI, en **KD**. I, 3, p. 160-163. Herrera señala aquí las distintas razones por las que en la emanación divina se produjeron los "vasos": para establecer el fundamento de los mundos inferiores; para que hubiera espíritus malignos; para que descendieran las "cortezas" o "kelipoth" y, mediante las

recipientes, contienen lo divino que, a través de las sefiroth, reside **en CADA criatura mundana producida**. A diferencia, pues, de los neoplatónicos, para quienes la materia es no-actividad-absoluta o no-ente y, por lo tanto, incapaz de resistencia[97], los kabbalistas se van decantando por el caracter de **contra-actividad** de lo corporal y material. La materia, en sus grados de sutilidad o densidad, es el lado exterior de todo espíritu creado. Todos los mundos producidos, desde los estadios más elevados de la emanación hasta el más ínfimo rango de la existencia, se componen de estratos superpuestos constituidos por núcleo y corteza, de manera que cada estrato es como la corteza respecto del que está por encima de él y como el núcleo del que está por debajo; como si la luz divina, que se manifiesta y densifica a todo lo largo del proceso emanativo, se fuera cubriendo progresivamente de ropajes cada vez más espesos[98]. Así pues, la materia ---cualquiera que sea la manera de resolver el problema de su

buenas obras, pudiera darse el ascenso o "Tikkun" definitivo de las luces hacia la unidad divina originaria perdida.

97 Plotino piensa que la materia es indeterminación absoluta, que está por debajo de toda vida y de toda actividad: III 4, 1, 6-12. Eslabón último en la cadena procesual engendrado por el alma inferior o Physis, la materia no puede volverse hacia la forma que la produjo; es, pues, esencialmente privación, negación y remoción de toda forma. "La materia ---dice Plotino--- no ofrece resistencia alguna, porque carece de actividad; es como una sombra, que soporta todo lo que quiera la causa productora", III 6, 18, 30-31; cfr. también IV 3, 9, 24-26; III 9, 3, 15-16, etc.

98 **TISHBY, I.:The Wisdom of the Zohar**, vol. II, p. 455 dice, comentando **Zohar I**, 19b-20a: "All the worlds, from the earliest stage of emanation to the lowest rungs of existence, consist of layers upon layers of kernel and shell. Each layer is a shell with respect to what is above it, and a kernel with respect to what is below it. It is as if the divine light which spreads out and thickens during the process of emanation clothes itself in garments from stage to stage". Y **SCHOLEM, G.: Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah**, Princeton 1975, p. 27-33: "(The vessels) were to provide a shell or clothing for the divine essence which they contained, in accordance with the kabbalistic principle that no spiritual reality can subsist, as it were, 'nacked': that which has no 'clothing' cannot become manifest", p. 33. **DAN, J.: Jewish Mysticism and Jewish Ethics**, London 1986, p. 88-95. **DAN, J.: 'No Evil descends from Heaven'. Sixteenth-Century Jewish Concepts of Evil**, en **COOPERMAN, B.D. (ed): Jewish Thought in the Sixteenth Century**, Cambridge Mass. 1983, p. 89-105. Véase en Conway la traducción de este principio: PR.PH. III, 5, 17-18; y en Leibniz, "l'enveloppement des monades": "Materia prima cuilibet Entelechiae est essentialis, neque umquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit etsi eam exigat; materia vero secunda, qualis corpus organicum constituit, resultatum est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet Entelechiam, et suam materiam primam, sed harum nulla nostrae perpetuo affixa est. Materia itaque prima cujuslibet substantiae in corpore ejus organico existens, alterius substantiae materiam primam involvit, cum unum alteri succedat", a Des Bosses: GP. II, p. 306, 324. Mónadas envueltas en mónadas: a Des Bosses: GP. II, p. 519; a De Volder: GP. II, p. 252; **Monad.** n. 70: GP. VI, p. 619; a J. Bernuilli: GM. III, p. 524; a Varignon: GM. IV, p. 110; a Bourguet: GP. III, p. 562, 565, etc. GP. VI, p. 543-545, etc. Cfr. supra nota 63.

participación en la actividad del espíritu--- no es, en todo caso, algo ontológicamente pasivo, inerte o puro desvanecimiento del ser, sino un factor de refracción o reflexión de todo acto criatural.

Se establece, así, una doble afirmación: a) nada que no esté "vestido" o corporizado es manifiesto ni puede ser activo; b) la exteriorización o corporización, en su continuo espectro de sutileza o densidad, mide la otra parte de contra-actividad o resistencia que necesita la luz divina para manifestarse. Así lo entendió Conway, y así lo entendieron los helmontianos, no sólo frente a la materia plotiniana, sino también incluso contra la materia aristotélica, como veremos inmediatamente en Juan Bautista Van Helmont. La naturaleza está esencialmente "organizada", como quería Leibniz, o esencialmente "pneumatizada", como afirmaban los filósofos químicos. De manera que la teoría de los "archei", por más que a Leibniz no le gustara, era el instrumento "científico" más adecuado para desarrollar el principio kabbalista de la materia en el estudio de la naturaleza producida por Dios. De esta manera, se establece en PR.PH. lo que podríamos llamar PRINCIPIO DE SUTILIZACIÓN RECURSIVA ASINTÓTICA, que es un principio de continuidad metafísica, según el cual todo espíritu creado puede ascender y descender gradualmente en la escala de sutilización y densificación, sin llegar nunca al grado infinito de sutileza, que es sólo Dios, ni al grado cero de sutileza ---o infinito en densidad---, que no existe, ya que de la materia muerta o no-ser no hay ejemplar infinito, pues sólo hay razón para el ser[99].

Este principio tiene por parte de Conway una doble lectura convergente. Por una parte, es un principio ético de perfectibilidad, porque toda criatura fabrica su propia imagen, envoltura o cuerpo, en consonancia con el grado moral de su actividad, de manera que el desfase, en ascenso o en descenso, entre la individualidad de un espíritu dado y el estado de corporeidad de su envoltura mide la rectitud moral del mismo[100].

---

[99] PR.PH. VII, 1, 75; VIII, 5, 123; VII, 4, 101; III, 9, 25. Por las mismas fechas que Conway, escribía Leibniz desde París en **De Arcanis Sublimium vel de Summa Rerum**: "Consideradas las cosas rectamente, establezco como principio la armonía de las cosas, es decir, que debe existir cuanto más de esencia sea posible. De aquí se sigue que hay más razón para el ser que para el no-ser. Y que, si fuera posible, existirían todas las cosas", en A. VI, 3, n. 60, p. 472. Cfr. **PARKINSON, G.H.R.: Leibniz. Metaphysical Papers 1675-1676**, New Haven 1982, p. 20. Y en **De Affectibus**, por la misma época: "Perfectio est gradus realitatis", y "una causa se determina a una serie de pensamiento más que a otra, cuando los pensamientos de una serie envuelven más realidad que los de la otra", EN **GRUA**, p. 526s. Obsérvese que esta identidad entre perfección y realidad es plotiniana: el Uno es Existenciador, y la existencia es actividad y poder. La existencia es lo dado; lo inconcebible es la nada. Spinoza, en **Etica**, I, axioma 7: "la esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia". Todos los sistemas neoplatónicos ---Leibniz, Conway, Spinoza--- tienen la existencia como axioma, aunque la posibilidad de lo "no existente" la resuelvan cada uno de manera distinta.

[100] PR.PH. VI, 7-9, 57-64. Puede hoy resultarnos sorprendente esta identificación o asimilación entre ética y ontología ---incluso fisiología---, que Conway, más que ningún otro

Pero como ya sabemos que de la masa muerta o no-ser no hay ejemplar infinito, todos los espíritus, cada uno en su "situs", tenderán en definitiva hacia el Ser o Bien, espiritualizando y sutilizando asintóticamente su envoltura corporal[101]. Pero ya se ve, por otra parte, que esta sutilización corporal es una realidad **física**: "La naturaleza ---dice Conway--- obra siempre creciendo en sutileza y espiritualidad, pues esta es precisamente la propiedad más natural de toda operación y movimiento: todo movimiento desgasta y divide y hace así al objeto sutil y espiritual"[102]. Pero esta creciente sutilización del cuerpo, que corre pareja con la creciente perfección del espíritu que lo funda, podría llevarnos a la paradoja de que, si admitimos la "división actual" de la materia **hasta** el infinito, el grado de máxima perfección posible de una criatura se hallaría próxima o coincidiría con su destrucción física. Por eso Conway, en un famoso pasaje de PR.PH. distingue entre lo que Dios, en su infinita potencia, podría hacer ---la divisibilidad y la división actual de la materia hasta el infinito--- y lo que **de hecho** hace en cuanto que se atiene a lo que él ha creado, porque "Dios no hace en ningún cuerpo o materia división alguna, sino en cuanto coopera con las criaturas; y, por lo tanto, nunca reduce a las criaturas a sus más mínimas partes, porque en tal caso cesaría todo movimiento u operación en las criaturas (...); pero, si todo movimiento u operación cesara en alguna criatura, tal criatura sería completamente inútil en la creación, no sería más que una mera nada, un puro no-ente ficticio"[103]. De esta manera, la perfección siempre creciente pero limitada de las criaturas encuentra en el terreno del proceso de sutilización corporal su referente de limitación en lo que Conway llama las MÓNADAS FÍSICAS, que no son ya los

neoplatónico, lleva hasta sus últimas consecuencias. Pero es ésta, sin duda, una idea esencial a todos los neoplatonismos, que se rompió con la filosofía cartesiana.

[101] Aunque en esta breve síntesis no puedo desarrollar más esta idea, es importante señalar que el creciente perfeccionamiento de las criaturas hasta la restitución universal final, siguiendo la doctrina origenista y kabbalística, es la línea de fuerza más poderosa que atraviesa toda la obra de Conway. Lo característico de la vizcondesa es que esta idea está cruzada con la doctrina helmontiana de la transformación biopsíquica de los cuerpos-espíritus, que ella asocia con la libertad moral y con la espiritualización final. De manera que PR.PH. es una síntesis de la doctrina origenista del caracter medicinal de las penas y dolores, junto con la teoría salvífica que los kabbalistas lurianos describían mediante el periplo histórico-cosmogónico-divino del **Zimzum** (retracción divina en el acto creativo) --- **Shebirah ha-Kelim** (rotura de los recipientes o despliegue y descenso de lo creado en la materialidad) --- **Tikkun** (restitución final al origen divino), y todo ello descrito mediante el mecanismo helmontiano de la identidad cuerpo-espíritu, frente a Descartes, Spinoza y Hobbes. En los comentarios a la traducción tendremos ocasión de aclarar más estos conceptos. Cfr. **HUTTON, S.: Henry More and Anne Conway on preexistence and universal salvation, en BALDI, ML.: Mind senior to the world**, Milano 1996, p. 113-125.

[102] PR.PH. VIII, 5, 122-123; IX, 8-9, 135-142. La polémica de Leibniz con de Volder sobre el origen del principio de continuidad es, a este respecto, fundamental. No puedo entrar ahora en ello. Véase LEIBNIZ Y EL PENSAMIENTO HERMÉTICO, Conclusión, passim.

[103] PR.PH. III, 9, 24-25.

átomos inertes de epicúreos y gassendistas, pero tampoco las mónadas simples leibnizianas[104].

Estas dos ideas ---unicidad de Principio, extensionalidad de los espíritus--- Conway las aprendió de la tradición kabbalística, como acabamos de ver[105]. Pero había que ponerlas a funcionar, a fin de explicar cómo los espíritus segregan o exteriorizan su propia materia o cuerpo, cómo se establece la jerarquía monadológica de los mismos y cómo, en definitiva, se comunican entre sí. En este terreno Conway es deudora de los

104 Este argumento puede parecernos hoy extraño y sorprendente. Conway juega con el término "dividir" en un doble sentido convergente: es, por una parte, hacer una cosa más pequeña, como cuando partimos una piedra y seguimos dividiéndola en trozos más pequeños, sin llegar nunca a la división infinita (PR.PH. III, 5, 17s; III, 9, 21-25). Pero "dividir" es también hacer a la cosa más sutil, esto es, **más activa** (PR.PH. III, 9, 25; VII, 1, 72s). Un mismo átomo puede ser más o menos denso según sea menos o más activo. La naturaleza tiende a hacer las cosas cada vez más sutiles (o dividirlas), esto es, más activas y, por lo tanto, más alejadas de lo denso, pues, según la doctrina neoplatónica kabbalística, ha salido de la pura actividad divina y hacia ella ha de volver (PR.PH. VIII, 5, 123). Pero, a la vez, toda actividad requiere, por una parte, un "terminus a quo" y un "terminus ad quem", por lo que una naturaleza simple inextensa no podría ser activa (PR.PH. VII, 4, 104-107); y, por otra parte, toda actividad requiere alguna clase de resistencia para poder serlo, por lo que ningún espíritu puede quedar desposeído de toda densidad u opacidad (PR.PH. VI, 11, 66-70). Por eso la naturaleza no puede "dividir" las cosas in infinitum en el primer sentido corriente de la expresión. Tiene que haber "mínimos físicos individuales" activos en proporción inversa a su grado de densidad o corporalidad.

105 Las fuentes que Conway cita explícitamente son: **Tractatus I Libri Druschim, seu Introductio Metaphysica ad Cabalam**, atribuida a Isaac Luria, en **KD.** I, pars 2, tract. 4, p. 28-51. **COHEN HERRERA, A.: Porta Coelorum**, Dissertatio Secunda, en **KD.** I, pars 3, p. 31-64. **VAN HELMONT, F.M.: Adumbratio Kabbalae Christianae, en KD.** II, tract.ultimus, p. 1-70. **VAN HELMONT, F.M.: Seder Olam sive Ordo Saeculorum** (sin lugar de edición y anónimo), 1693. **VAN HELMONT, F.M.: Dialogus Kabbalisticus**, en KD. I, pars 2, n. 11, p. 308-311.
Sobre la Kábbalah en general, y la Kábbalah Luriana en particular, puede consultarse **SCHOLEM, G.: Kabbalah**, en Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971, vol. X, col. 489-654. **SCHOLEM, G.: Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmmungen**, Frankfurt 1957. **DAN, J.: Jewish Mysticism and Jewish Ethics**, Seatle and London 1986. **IDEL, M.: Kabbalah. New Perspectives**, New Haven 1988. **TISHBY, I.: The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts**, 3 vols. Oxford 1989. **SCHOLEM, G.: Das Buch 'Sha'ar ha-Shamayim' oder Pforte des Himmels**, Frankfurt 1974. **SCHOLEM, G.: Shavatai Sevi. The Mystical Messiah**, translated by R.J. Zwi Werblowsky, Princeton 1975. **ALTMANN, A.: Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's PUERTA DEL CIELO**, Hebrew Univ. College Annual, 53, 1982, Hay una edición abreviada del original castellano del PUERTA DEL CIELO, a cargo de **KRABBENHOFT, K.** F.U.E. Madrid 1987. También la edición de Scholem es abreviada. El original íntegro sigue inédito. Véanse más trabajos en la bibliografía general.

paracelsistas y helmontianos en un doble aspecto[106]. En primer lugar, el descubrimiento del "Gas" y los "archei insiti" por parte de éstos permitía describir cada partícula de materia, por pequeña que fuera, como dotada de una fuerza interior directora específica que, en determinadas circunstancias y ante la acción de agentes o fermentos externos, producía la volatilización o transformación exterior de la materia[107]. Conway reelaboró esta doctrina en términos metafísicos, para explicar el

---

[106] La fuente fundamental es **VAN HELMONT, J.B.: Ortus Medicinae, id est, Initia Physicae Inaudita...Edente Authoris Filio, Francisco Mercurio Van Helmont. Cum ejus Prefatione ex Belgico translata**, Amsterdam 1648. Además de esta edición, Conway manejó en manuscrito e incluso colaboró en la preparación de algunas de las obras de F.M.Van Helmont, entre ellas **Paradoxal Discourses.. concerning the Macrocosm and Microcosm**, London 1685; **The Spirit of Diseases, or Diseases from the Spirit..** London 1694; **The Divine Being and its Attributes philosophically demonstrated..** London 1693. **De Revolutione Animarum Humanarum. Centuriae Duae**, Londini 1684 (cfr. más datos en **ORIO DE MIGUEL, B.: Leibniz y la Tradición**, o.c. vol. I, p. 233-291).
Sobre los helmontianos o "filósofos químicos" pueden consultarse **PAGEL, W.: Jan Baptista van Helmont. Reformer of Science and Medicine**, London 1982. **PAGEL, W.: The Religious and Philosophical aspects of Van Helmont's science and medicine**, en Supplem.to the Bulletin of the History of Medicine, n. 2, Baltimore 1944, p. I-IX + 1-44. **PAGEL, W.: Paracelsus and the neoplatonic and gnostic tradition**, en Ambix, 8, 1960, p. 125-166. **PAGEL, W.: Helmont, Leibniz, Stahl**, en Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin, Wiesbaden 24, 1931, p. 19-59. **PAGEL, W.: Johannes Baptista Van Helmont als Naturmystiker, en FAIVRE, A. - ZIMMERMANN, R.: Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition in wissenschaftlichen Fortschritt**, Berlin 1979, p. 169-211. **DEBUS, A.: The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Century**, 2 vols. New York 1977. **GIGLIONI, G.: Per una storia del termino GAS da Van Helmont à Lavoisier: constanza e variazione del significato**, en Annali della Facoltà de L. e F. Univ. Mazerata, 25-26, 1992-3, p. 431-468. **GIGLIONI, G.: Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste Van Helmont** (aún inédito). Agradezco al Dr. Giglioni el envío de este excelente manuscrito. Más materiales, véase bibliografía general.

[107] Véase, por sólo citar un par de textos, en **VAN HELMONT, J.B.: Archeus Faber**, n.6, en **Ortus** p. 40: "At cum omnis actus corporeus in corpus terminetur, hinc fit quod Archeus, generationis Faber ac Rector, **seipsum vestiat statim corporali amictu**; in animantatis enim perambulat sui seminis latebras omnes et recessus, **incipitque materiam transformare juxta imaginis suae entelechiam**". **Magnum Oportet**, n. 1: "Fructus vero quos vetustas credidit elementorum congeriem, unius aquae esse proles, impregnatae a semine, quod in locis, tamquam uteris, aquam disponit ad generandum", en **Ortus**, o.c.p. 150; cfr. también ns. 3, 8, 27, ibidem p. 150, 155. **Complexionum atque Mistionum elementalium figmentum**, n. 13-14, en **Ortus** p. 106: "Carbo ergo, et universaliter corpora quaecumque, immediate non abeunt in aquam, nec tamen sunt fixa, necessario eructant spiritum silvestrem (...). Hunc spiritum, incognitum hactenus, novo nomine GAS voco, qui nec vasis cogi, nec in corpus visibile reduci, nisi extincto prius semine, potest. Corpora vero continent hunc spiritum, et quandoque tota in ejusmodi spiritum abscedunt, non quidem quod actu in ipsis sit (siquidem detineri non posset, imo totum concretum

estatuto ontológico de lo que llamamos materia, y la originaria identidad y convertibilidad de cuerpos y espíritus[108]. Cada criatura, por ser viva ---dice Conway traduciendo el "archeus" de Juan Bautista--- está dotada de alguna capacidad de obrar, esto es, de un "poder plástico". Frente a un estímulo exterior, este poder reacciona de acuerdo con su **programa interno** adquiriendo diversas formas de exteriorización o plasticidad; se construye como un molde de sí mismo, en el que se vierte, por así decirlo, transformándose "a su imagen" con una materialidad nueva distinta de la originaria. Esta imagen es, así, el "cuerpo" del espíritu; los cuerpos son la "signatura", el "sello", el "grabado" exterior de los espíritus, un trasunto natural del poder plástico. Este proceso de "emanación corporal" se opera en todos los niveles de la naturaleza, desde el espíritu más insignificante con su mínima envoltura exterior (tantos cuerpos orgánicos cuantas fuerzas plásticas), pasando por los espíritus intermedios o "ministrantes", cuya fuerza plástica regula las operaciones particulares orgánicas (tantas funciones orgánicas cuantos espíritus ---o complejos de espíritus--- ministrantes), hasta el espíritu regente o central, que da unidad funcional a animales, plantas, hombres, como compuestos orgánicos (tantos substanciados orgánicos cuantos espíritus regentes). Estos últimos son los únicos organismos imperecibles[109].

---

simul evolaret) sed **est spiritus concretus** et **corporis more coagulatus**, excitaturque acquisito fermento, ut in vino, ohphacio, pane, hydromelite, etc". **Imago fermenti impraegnat aquam semine**, n. 12, en **Ortus** 113: "Fiunt itaque semina, a conceptu generantis, facientis imaginem sui, per libidinem, vel ab odore fermenti, **quod materiam disponit ad ideam rei possibilis**. Etenim prout ab odore materia haurit transmutationis dispositionem, sic **ab imagine deinceps fit materiae dispositio**, quae fermentum specificum procuret, atque promoveat. In hoc autem fermentum a semine distat: quod illud sit odor, vel qualitas alicujus fracedinis dispositiva ad alteritatem et corruptionem massae. Semen autem sit substantia, in qua jam **ARCHEUS** inest, qui es GAS SPIRITUALE, continens in se fermentum, imaginem rei atque insuper **notitiam dispositivam rerum agendarum**". Un tratamiento más extenso de esta materia, Cfr. **PAGEL** y **GIGLIONI,** artículos citados, y **ORIO DE MIGUEL, B.: Leibniz y los Helmontianos**, en REVISTA DE FILOSOFÍA, ns. 19 y 20, 1998, passim.

108 Gran parte de la argumentación anticartesiana de los cap.VII y VIII de PR.PH. está basada en la doctrina helmontiana de los cuerpos volátiles. Naturalmente, Conway, desconocedora de los secretos de la química y la medicina de sus maestros, se limita a generalizar la idea de la "pneumatización de la materia" y elevarla a categoría metafísica. "'Body' and 'Soul' are different aspects of the same living whole, rather than entities inimical or subordinated to each other", **PAGEL, W.: The religious..** a.c. p. 23.

109 PR.PH. VII, 1, 77; VII, 4, 102-109; VIII, 3, 116; VIII, 4, 123; IX, 8-9, 135-142; VI, 11, 68-70 No será necesario recalcar la similitud de esta monadología orgánica con la de Leibniz, aunque, como veremos, el punto de sutura entre espíritu o mónada y su correspondiente cuerpo orgánico será explicado por Leibniz de manera distinta.

Pero importa señalar que ambos, Conway y Leibniz, son deudores de la monadología orgánica de J.B. Van Helmont, aunque Leibniz protestara siempre contra la capacidad "plástica" de los espíritus para "fabricar sus propios cuerpos". JBVH fue el primer pensador moderno que le negó a Aristóteles su concepto de materia. **Magnum Oportet**, n. 11-12, en **Ortus** p. 151s: "Finxit namque Aristoteles materiam omni accidente, ut et

En segundo lugar, los helmontianos, siguiendo la tradición neoplatónica, concebían la naturaleza como un organismo vivo y unitario en el que, como en cualquier organismo, no hay vacío, y se establecen relaciones intencionales de unas partes a otras aun a la máxima distancia local. Lo que los helmontianos o "filósofos químicos" aportaron a esta doctrina, más allá de las especulaciones neoplatónicas, fue el estudio empírico de estos fenómenos orgánicos, de donde proviene su discurso sobre el poder curativo de las plantas, la noción de enfermedad, la curación por la simpatía, la armonía universal, la emisión de imágenes, etc. La noción de "Criatura", como única substancia o esencia creada, que Conway aprendió del Adam Kadmon kabbalístico, fue completada en su tratamiento orgánico con estos conceptos, para explicar la comunicación de las substancias mediante la emisión de imágenes. Si todos los espíritus creados componen una misma Criatura ---dice Conway---, ocurrirá que, aun distantes físicamente, habrán de mantener entre ellos relaciones intencionales. Los cuerpos-espíritus emiten ciertas sutiles partículas de unos a otros y mantienen así una real unidad y simpatía[110]. Pero esta emisión no ha de entenderse como un traslado físico de la imagen a través de un espacio vacío que deba recorrer. Si imaginamos, por ejemplo, una viga de madera de inmensa longitud desde el Boreal al Austral, una acción en un extremo se transmite a través de toda la viga sin ninguna emisión de partículas, pues la viga misma sirve como medio de transmisión. Pero, si esto ocurre

---

forma substantiali, privam, hanque sibi chymeram in naturae initium statuit. Adeoque pro principio naturali constituit non quidem ens physicum, actu existens aut potentia possibile, sed corporalitatem mathematicam; non vero hoc aliquid aut principians initium (...); **nesciens vicissitudinem non appetitu materiae, sed instructione seminum, provenire**". JBVH descubre que toda partícula de materia está activada por su "gas espiritual" o "archeus insitus", que "ubique vitae custos et transmutationum promotor manet, ejusque mutationem illico vitae suae mutatio a prima nempe vita et materia sui, usque in ultimam sequitur" (ibidem, n. 3, p. 159). Los archeos se asemejan entre sí en que "vitales splendorem aliquem possident", y se diferencian "quatenus dissimiles formae precursores et oeconomi (sunt)". Pero no se mezclan, sino que pugnan entre sí y permanecen variables en su "vita media": "id enim minus repugnat perfectae transmutationi, separationi et electioni, Archaeo debitis, **cui nempe inest vis perfecte transmutativa materiae**, dispositiva in figuras, odores, colores, omnemque accidentium proprietatem (...); ideo, etsi non maneat materia, permanet tamen vita media, de qua in Scholis nil auditum est hactenus" (ibidem, n. 6-7, 19, p. 151-153; cfr. PR.PH. VIII, 4, 123). Por lo tanto, las formas no se corrompen; sólo la materia se corrompe: "est ergo corruptio, dispositio quaedam materiae a fatiscente rectore Vulcano <archeo> relictae" (ibidem, n. 17, p. 153. Volveremos sobre esta idea.

110 PR.PH. VII, 4, 102. Desde la Escuela de Florencia, casi todos los neoplatónicos renacentistas entendían esta transmisión de imágenes de manera más o menos física o extensional. Fue precisamente el intento de liberarse de este pananimismo sin renunciar a la sintonía universal lo que llevó a Leibniz a su substancia simple, la espontaneidad y la teoría de la "expresión ideal". Véase un reciente e interesante trabajo de **LEINKAUF, Th.: 'Diversitas identitate compensata'. Ein Grundtheorem in Leibniz's Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit**, en ST. LB. 28, 1, 1996, p. 58-83; y 29, 1, 1997, p. 81-102.

en el "movimiento mecánico o local", con mayor motivo ocurrirá en el "movimiento vital", desde el momento en que la substancia creada es ella misma medio de comunicación entre sus partes[111]. Quien entienda esto bien ---concluye la vizcondesa--- podrá fácilmente penetrar en las causas más secretas y escondidas, que los hombres ignorantes llaman "cualidades ocultas"[112].

3. En el capítulo IX, donde resume su pensamiento, Conway critica duramente la afirmación cartesiana, según la cual "todo cuerpo es una simple masa muerta, carente por siempre de cualquier clase de vida y percepción". Y añade: "este grave error debe imputárseles también a quienes sostienen que cuerpo y espíritu son cosas contrarias mutuamente inconvertibles entre sí; al decir esto, privan al cuerpo de toda vida y percepción, lo que es radicalmente contrario a los fundamentos de nuestra Filosofía"[113]. He aquí una velada pero inequívoca alusión a su maestro Henry More. La distinción es sutil y podría pasar inadvertida. Sin embargo, es decisiva para Conway. En efecto, More y Cudworth admitían que toda partícula de materia está "activada" por el "principio hilárquico" o por las "naturalezas plásticas"; y en este sentido, se oponían a Descartes. Pero estos principios eran incorpóreos o inmateriales; y, aunque lo mismo que Conway, ambos platónicos defendían la naturaleza "extensional" de todo espíritu, estos principios plásticos se introducían en la materia **muerta**, pero de ninguna manera eran idénticos con ella ni convertibles en ella, que es lo que defiende Conway[114]. Lo que diferencia, pues, a la vizcondesa de sus maestros

---

111 PR.PH. IX, 9, 137. La viga de Conway se transforma en Leibniz en el "gran vaso del mundo" o "el océano", para expresar la misma idea. Véase, por ejemplo, carta a Sofía, 28 octubre 1696: A. I. 13, n. 59, p. 83-93. **Théodicée** I, 9: GP. VI, p. 107s.

112 PR.PH. III, 10, 26. De acuerdo con la doctrina yatroquímica de los helmontianos, el proceso de pneumatización de los cuerpos orgánicos permite la "liberación" de los espíritus más sutiles desde los más densos, con lo que se verifica la "emisión" de partículas. De esta manera, las "cualidades" de los cuerpos no son debidas a entidades "inmateriales" distintas de los cuerpos mismos, sino al propio proceso plástico de su actividad interna. Así, pensaba Conway, queda sometido al control empírico de la razón lo que los ignorantes llaman "cualidades ocultas", como una transposición de los "fermentos odorables" de Juan Bautista Van Helmont.

113 PR.PH. IX, 2, 127.

114 En **Antidote against Atheism** (1682), Libro I, cap. 4, parr. 3, dice More: "La idea completa de espíritu (...) contiene estas potencias o propiedades: autopenetración, automovimiento, autoconcentración y dilatación, indivisibilidad. Estas son las más absolutas; pero diré también las relativas, como son el poder de penetrar, de mover y de transformar la materia. Estas propiedades forman juntas la idea de espíritu, y así **se distingue éste completamente de un cuerpo**, cuyas partes no pueden penetrarse mutuamente, no se pueden mover, ni contraerse ni dilatarse; y además, es divisible y separable en partes". En **Saducismus Triumphatus** de Joseph Glanvill, London 1682, p. 199, dice More en **A Letter to a Learned Psychopyrist**: "la materia es un ser muerto y pasivo; el espíritu es fuente de vida y actividad". Véase también **The Immortality of the Soul**, Preface, y Libro III, cap. 12 y 13. Por su parte, Cudworth en **The True Intellectual Systhem**, London 1678, Libro I, cap. III, secc. 37, habla así de las naturalezas plásticas:

platónicos es la afirmación de que no hay estatuto ontológico distinto para la materia muerta o puramente extensa y, por lo tanto, ésta no es una "entidad" penetrada por un poder plástico distinto de ella, sino la manifestación fenoménica de un **único** referente: el individuo activo. "Todo cuerpo es una vida sentiente ---dice la vizcondesa---. El cuerpo es la parte más grosera y el espíritu la más sutil de una **misma** cosa; el cuerpo no es más que el espíritu fijo y condensado, y el espíritu nada más que el cuerpo volátil y sutilizado"[115]. No hay diferencia esencial sino sólo **modal** o de grado entre cuerpos y espíritus, y de ahí su mutua convertibilidad. Lo que ocurre es que, en sus manifestaciones fenoménicas exteriores, algunos individuos se nos **muestran** duros, aparentemente impenetrables e inertes y pueden inducirnos erróneamente a creer que sólo son lo que vemos, "como les sucede a los ignorantes que, cuando no perciben movimiento en algunos cuerpos, llaman a éstos muertos y carentes de espíritu o vida"[116].

El "espíritu de la naturaleza" o "principio hilárquico" moriano es una reelaboración del "anima mundi" medieval que, como es sabido, se remonta hasta el **Timeo**. "Como la gravedad no puede explicarse por las leyes mecánicas ---escribe More a Boyle---, se necesita la colaboración de una substancia **distinta** de la materia, esto es, el espíritu o ser incorpóreo"[117]. Este se define como "una substancia incorpórea, pero carente de sentido y conocimiento, que penetra toda la materia del universo y ejerce en ella un

"son substancias incorpóreas, espirituales, inconscientes; causas energéticas, activas y operativas, que obran inmediatamente en la materia **muerta**, como instrumentos inferiores y subordinados a Dios". El cuerpo ---sigue diciendo más adelante--- no es más que extensión/antitüpía o masa resistente, nada más que mera exterioridad (outsider), aliud extra aliud, junto con capacidad pasiva; carece de energía interna, autoactividad o vida; no es capaz de moverse a sí mismo y mucho menos de dirigir artificialmente su propio movimiento". Toda la sección 37 está dedicada a las naturalezas plásticas. Ed. **PATRIDES, C.A.: The Cambridge Platonists,** London 1969, p. 311ss.

115 PR.PH. VIII, 3, 117; VII, 4, 98; VIII, 4, 122; IX, 6, 133. Como se ve, son éstas formulaciones estrictamentes helmontianas.

116 PR.PH. VII, 4, 99. "Como les sucede a los cartesianos ---señala Leibniz---en confondant un long atourdissement, qui vient d'une grande confusion des perceptions, avec une mort à la rigueur", **Principes de la nature**: GP. VI, p. 600. Y a Des Bosses: "Hinc neque animae neque animalia destrui possunt, etsi possint diminui atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat", GP. II 306.

117 **BOYLE, R.**: Works, ed. Birch, London 1772, vol. IV, p. 513. Cfr. también **The Immortality**, o.c. cap. 12. En **Antidote** añade More: "El Principio Inmaterial (llamado también "espíritu de la naturaleza", o como se quiera) es el Poder Vicario de Dios sobre este gran Autómata, que es el mundo", ed **FLESCHER,** vol. I, p. 46. Boyle, con quien More y Conway mantenían una flúida relación y colaboración, había publicado en 1666 unas "Consideraciones y experimentos sobre el origen de las formas y cualidades", donde defendía una matizada filosofía mecánico-corpuscular, muy alejada de los Van Helmont, a quienes respetaba como químicos, pero cuya metafísica no compartía. Hay una edición castellana de algunos fragmentos de esta obra, a cargo de **SOLIS, C.: Física, Química y Filosofía Mecánica,** Madrid 1985, p. 193-244. Conway nonca cita a Boyle en PR.PH.

poder plástico, según las diversas predisposiciones y ocasiones de las partes sobre las que actúa, produciendo, mediante la dirección de las partes de la materia y su movimiento, fenómenos que no pueden reducirse a su mero poder mecánico"[118]. El "espíritu de la naturaleza" es, pues, el encargado de mantener cohesionadas las diferentes partes de la materia muerta del universo, con lo que éste resulta ser un sistema unitario sostenido en su actividad esencialmente por el espíritu. Esto es dualismo.

También Conway hace entrar en funcionamiento los "poderes plásticos" para soldar la unidad de acción psicofísica o biofísica. Pero esta naturaleza plástica o formativa no es ya una entidad espiritual que sobreviene, en cada acción, a la materia muerta, como pensaban Cudworth y More. No es un poder "inconsciente" y general que, a modo de "anima mundi", se extiende y se determina en cada acto de la naturaleza. Más bien cada individuo se define por su grado **interno** de percepción, que genera su correspondiente "idea", "imagen" o "poder de extenderse", esto es, el "poder de construirse su propia imagen corporal", su vehículo más denso en el que se corporifica para obrar, tal como Conway había aprendido de los helmontianos[119].

Este revolcón que Conway da al dualismo de sus maestros abre el camino hacia un segundo punto de divergencia. En efecto, si la materia no es una realidad substancial, sino la exteriorización fenoménica de la actividad del espíritu, se impone una noción también distinta acerca de la naturaleza del espacio. El "espíritu de la naturaleza" moriano se desplegaba en el espacio infinito divino, en el"locus Dei", que habían enseñado los kabbalistas[120]. Pero el espacio ---dice More en su breve polémica con

---

[118] **The Immortality**, o.c. cap. 12, parr. 1, ed. **FLESHER**, vol. II, p. 193. Es interesante señalar que esta posición de More y de Cudworth era una reacción, por una parte frente a Descartes; pero también, por otra, frente al peligro de ateismo que ellos creían ver en las especulaciones energetistas de Francis Glisson que, en su **De natura substantiae energetica**, defendía con argumentos químicos un hilozoismo muy próximo al de Conway. Era, pues, la suya una posición ambigua entre mecanicismo y vitalismo. Véase **GIGLIONI, G.**: **Anatomist Atheist?. Hylozoistic'Foundations of Fr. Glisson's anatomical research**, en **GRELL, O.P. - CUNNINGHAM, A. (ed)**. o.c. p. 115-135.

[119] PR.PH. VIII, 4, 122; VI, 7, 60-61. Cfr. **VAN HELMONT, F.M.**: **Dialogus Kabbalisticus**, en **KD** I, pars 2, n. 11, p. 310s: "La materia, como tal, no es substancia, sino sólo una extrínseca y accidental modificación de la substancia espiritual". He tratado más detenidamente este punto en **Leibniz und die 'Physischen Monaden' von F.M. Van Helmont**, en ST. LB. Supplem. XXVII, 1990, p. 147-150.

[120] More hace explícita referencia al origen kabbalístico de su espacio divino: "Hay no menos de veinte títulos mediante los que el Numen Divino acostumbra a ser designado y que encajan perfectamente con este lugar interno infinito, cuya existencia en la naturaleza hemos demostrado, por no recordar que el mismo Numen Divino recibe por parte de los kabbalistas el nombre de MAKOM, es decir, lugar. Ciertamente, sería asombroso, una especie de prodigio, que aquello sobre lo que tantas cosas se puede decir resultase ser una mera nada", **Enchiridion Metaphysicum**, cap. VIII, parr. 9, p. 69s. Vamos a ver cómo Conway se aparta aquí del "Makom" o "espacio absoluto" o "sensorium Dei", para dirigirse

Descartes--- no es la materia; ésta se extiende EN el espacio y es distinta de él, porque todo movimiento relativo de los cuerpos exige necesariamente la existencia de un espacio absoluto y, por lo tanto, la existencia de un espacio absoluto infinito. Pero el espacio infinito no es "nada"; no es el vacío de Demócrito o de los filósofos corpusculares; es un atributo real. Y, como todo atributo, necesita de una substancia como soporte; y si ésta no es la materia, ha de ser un espíritu; pero no un espíritu particular limitado, sino El Espíritu Infinito, esto es, Dios[121]. Pero More tenía que evitar la acusación de panteismo, tantas veces formulada, no sin razón, contra algunos neoplatónicos. De esta manera, entre el espacio vacío de los viejos y nuevos atomistas y el espacio lleno de Dios, divinizado, de nuchos kabbalistas, está para More el espacio absoluto infinito como "algo divino". More enumera de este atributo propiedades aplicables sólo a Dios[122]. Pero, a la hora de poderlo distinguir de la substancia divina, More se limita a decirnos que ese espacio infinito es la "presencia" de Dios, pero en ningún modo la "vida y actividad divina": "Ninguno de los atributos que hemos apuntado ---dice--- parece referirse a la vida y actividad divina, sino a su simple presencia y existencia"[123]. No obstante, entre el número de propiedades del espacio infinito, el platónico le asigna la de ser "acto puro"![124].

---

hacia una concepción "relativista" del espacio, como fenómeno fundado en la "activitas" de la substancia, camino de Leibniz.

121 **Enchirid. Metaph.** cap. VIII, parr. 7, p. 69-70. Cfr. **KOYRE, A.: From the closed world to the infinite universe**, 1957, vers. esp. Madrid 1979, p. 121-146. **CASSIRER, E.: The Platonic Renaissance in England**, London 1953, p. 147-150.

122 **Enchir. Metaph,** cap. VIII, parr. 7, 69-70.

123 **Enchir. Metaph,** cap. VIII, parr. 8.

124 Algunas de las consecuencias de esta confusa doctrina son bien conocidas: fue, por ejemplo, una buena base para la futura mecánica de Newton (**Optica**, III, parte I, cuestión 28; **Principia**, Escolio General; defin.octava, escolio). Pero también nos conduce a las especulaciones de Malebranche sobre la extensión inteligible como atributo divino arquetipo del mundo material (**La Recherche de la Verité**, III, 2.6), o con la afirmación de Spinoza, según la cual "la substancia extensa es uno de los atributos infinitos de Dios (**Etica**, I, prop. XV, escolio). Lo que quizás no es suficientemente conocido, sugiero yo (e incluso lo advierte veladamente el propio Spinoza), es el fondo kabbalístico luriano de todas estas especulaciones. El "Deus sive Natura" podría ser a un mismo tiempo un mundo inmaterial infinito distribuido en Modos finitos, e igualmente un mundo material, dado el carácter "light" de la noción de "espíritu" que, salvo Descartes y luego Leibniz, practican todos estos pensadores, herederos de tradiciones neoplatónicas y kabbalísticas bastante subrepticias y poco conocidas por la investigación filosófica posterior. Dicho en otros términos, la distinción inmaterial/material o espíritu/cuerpo, podría ser ontológicamente poco relevante. "Omnia, quamvis diversis gradibus ---dirá Spinoza--- animata sunt"; "alma y cuerpo son la misma cosa expresada bajo dos atributos distintos" (**Etica**, II, prop. XIII, escolio). La "Criatura" de Conway, no exenta sin duda de dificultades, es un valiente intento de eliminar ambugüedades en este terreno. Las dos primeras disertaciones del **Porta Coelorum de** Herrera (**KD**, I, 3, p. 1-64) podrían ser, a este respecto, una fuente común a Conway y Spinoza.

Lady Conway se rebela también frontalmente y de forma arriesgada contra esta concepción del espacio como receptáculo de los espíritus y de la materia. De acuerdo con More y contra Descartes, el espacio no es la materia; pero, en contra de More, los espíritus tampoco están en ningún espacio, ni siquiera divino. More necesitaba del "espíritu de la naturaleza" para cohesionar las actividades del mundo mecánico, y necesitaba ahora del "espíritu infinito" como escenario de acción. Ambas entidades eran **previas** a toda actividad y **causa** de actividad. Lady Conway, por el contrario, encuentra **en la actividad interna misma** de cada espíritu-cuerpo y en su **relación** con los demás el fundamento del movimiento mecánico y local y de la extensión material. Si bien todo espíritu creado es extenso, tal extensión **virtual** se identifica con su naturaleza activa que, al ser limitada, esto es, mudable, se ha de mostrar necesariamente de forma espaciada de acuerdo con su particular grado de actividad. Sólo lo "inerte" es susceptible de estar "en" un lugar y es "indiferente a tal lugar"[125]. Pero en el universo de Conway nada es inerte y nada es indiferente; todo es percipiente y vivo; los espíritus-cuerpos no están, pues "en" el lugar ni "en" el tiempo, sino que lo fundan[126]. La vizcondesa define a cada modo-individuo por su "situs perceptivo", por su "modus vitalis"[127]. Esta actividad interna propia de cada individuo constituye su "modus essendi"[128], una especie de sutilidad y espiritualidad que la penetra "per praesentiam intimam"[129], y es su "extensión virtual"[130], la raíz o fuente originaria de su acción mecánica y local[131]. El conjunto de todos estos "situs activos" y el sistema pluriforme de relaciones que establecen es "lo Principiado" producido por Dios, la única Substancia Creada, la Criatura [132]. Esta Criatura no es, pues, una entidad distinta de cada uno de sus modos o esencias individuales y, por lo tanto, no es el "locus" en el que, a modo de escenario, los individuos operen; es, más bien, la continuidad "sine vacuo" producida por la actividad de los infinitos sujetos que la constituyen[133]. Estos, en su actividad, generan o fundan, con su poder plástico, su propio espacio corporal, su extensión material, su dureza propia. El espacio físico es,

---

125 PR.PH.VII, 2, 89.

126 PR.PH. II, 3, 9; VII, 4, 97s. Si entre los individuos activos de la Substancia Creada no hay vacío, si toda actividad del mundo es la suma de las producciones internas de los individuos, y tal producción se externaliza extensionalmente, quiere decirse que la suma extensional del mundo o espacio es un **producto fenoménico** de las relaciones activas de los individuos, "cum tempora nihil sint nisi motio vel mutatio creaturae ab una conditione statuve in alium. Sicut ergo res se habet cum tempore et cum creatura, quae est in tempore; ita res se etiam habet cum loco sive mole seu quantitate (...). Qualemcumque ergo quantitatem sive molem vel extensionem aliqua creaturarum habet, illam necessario retinet tamquam aliquid, **quod sit de ipsa ejus essentia**", p. 97.

127 PR.PH. IX, 9, 141-142; 137.

128 PR.PH. IX, 9, 138.

129 PR.PH. IX, 9, 137-138.

130 PR.PH. IX, 9, 142.

131 PR.PH. IX, 9, 141.

132 PR.PH. VI, 6, 47-48.

133 PR.PH. VII, 4, 101-102.

así, el resultado fenoménico de la actividad de los individuos; un resultado continuo, uno, no distinto de la actividad misma vital, sino el lado exterior, la oscuridad o resistencia misma que la actividad vital se ofrece a sí misma para ejercitarse [134].

Es este resultado unitario y continuo de relaciones intencionales el que expresa lo que Conway llama "emisión de imágenes de unas criaturas a otras"[135]; él es el medio de transmisión adecuado. Pero el "movimiento vital", que se expresa mediante su instrumento, el "movimiento local"[136], es el propio "modus essendi" de la criatura y, por lo tanto, no sale de ella, no se traslada de lugar en lugar ni cuerpo alguno o substancia lo transporta; quiere decirse, entonces, que el movimiento mismo no se mueve[137]; abstractamente considerado, es ajeno al espacio y al tiempo, en sí mismo es instantáneo[138]; es la presencialidad vital íntimamente constituyente de cada criatura, de la que es Modo. Pero, entonce, ¿cómo se transmiten las imágenes, si, aun distando entre sí localmente las mónadas, "éstas están ---dice Conway--- mutuamente presentes en espíritu, y un continuo flujo o emanación de espíritus transita de una a otra, que, como si fueran lazos, las atan y las estrechan?[139]. La distancia que han de salvar las imágenes para trasladarse de una mónada a otra ---responde la vizcondesa--- **no** es tal distancia ni traslado, pues, si bien como entes singulares están "separados", como pertenecientes a una misma Esencia "conservan una extraordinaria unión mutua, aunque disten localmente"[140]. Si, pues, el movimiento vital o actividad es el peculiar "modus essendi" de cada esencia individual localmente intransferible, y su manifestación espacial es una unidad continua fenoménica, pues toda la Esencia Creada está multiplicada en infinitas mónadas físicas, entonces resulta que la actividad **íntimamente** presente de cada mónada se hace **mutuamente** presente a las restantes mónadas[141].

---

[134] PR.PH. VI, 11, 67; VII, 4, 99; VIII, 1, 113.

[135] PR.PH. III, 10, 25-26; VII, 4, 103.

[136] PR.PH. IX, 9, 136-137.

[137] PR.PH. IX, 9, 142.

[138] PR.PH. IX, 9, 140.

[139] PR.PH. VII, 4, 103.

[140] PR.PH. VII, 4, 103.

[141] Entre los no pocos interrogantes que suscita esta doctrina, Conway se plantea al final de su manuscrito la dificultad más radical: si el movimiento es un Modo del sujeto, ha de ser algo real y, además, inseparable del sujeto del que es Modo. ¿Cómo, entonces, se transmite el movimiento local de un cuerpo a otro? No basta afirmar la **mutua** presencia, porque el Modo de un cuerpo termina en él, por ser accidente, y el Modo del cuerpo contiguo no sale de éste. ¿Habremos de poner Modos de Modos de Modos... **hasta** el infinito? Pero esto ---dice Conway--- es imposible, porque se destruiría la substancia creada. "Por consiguiente ---concluye---, el Modo de esta propagación ha de ser mediante **real producción o creación**..., de manera subordinada respecto de Dios" (PR.PH. IX, 9, 142-143). Todo su sistema se vería así amenazado de ocasionalismo, obligando a Dios a actuar directamente en **cada** acción, lo que sería contradictorio con la noción de substancia como "actividad" que Conway quiere siempre mantener. Justamente por los mismos años ---1676--- el joven

Si esto es así, habremos de concluir que las imágenes o acciones emitidas no caminan en el espacio ni se mueven en el tiempo, sino que espacio y tiempo serán el resultado fenoménico de la presencia y actividad relacional de las mónadas. La unidad y armonía del universo será, así, un "espacio intencional" de relaciones espirituales, que fundan su correlato mecánico: el mundo sensorial. Con ello, la inversión del sistema moriano quedaba completa, y Conway abría un nuevo horizonte, que culminaría años más tarde en la teoría de la expresión leibniziana.

4. No es posible detenernos aquí a exponer el complejo sistema leibniziano, ni siquiera en lo tocante a la solución que ofrece el filósofo al problema de la relación espíritu/materia, y su horizonte de convergencia con la posición de Conway. Valgan sólo por el momento algunas sugerencias.

Había sólo una manera de superar el dualismo, y ésta era la afirmación de un único referente ontológico como sujeto activo de cada acción del mundo. Ello parecía exigir o la reducción de lo llamado espiritual al movimiento de partículas físicas, como querían Hobbes, Boyle o Gassendi, o, por el contrario, la desubstancialización de los fenómenos materiales y su reducción a la condición de "manifestación accidental" de la actividad del sujeto, como defendían Conway y Leibniz. Pero, en la primera solución, no había manera de demostrar que una partícula física fuera algo más que pura homogeneidad de partes indiferentes a cualquier acción o dirección, como agudamente señalaba Conway[142], y lo hará más tarde Leibniz[143]. Por lo tanto, o se mantenía con Descartes la inercia de cada partícula física y una cierta cantidad constante de movimiento cósmico, lo que Leibniz demostraría años más tarde ser

Leibniz se planteaba el mismo problema y sugería ---él provisionalmente--- la misma solución: la transcreación. Cfr. **Pacidius Philalethi**, en CUT. Opusc. p. 624.

142 "Merum autem corpus mortuum et materia nullam requirit motionis vel figurae speciem, nec in se ipso magis perficitur per unam motionem vel figuram, quam per aliam; aequaliter enim indifferens est ad omnes motiones et figuras qualescumque, et per consquens per nullam illarum melioratur vel perficitur", PR.PH. VII, 2, 84.

143 Véase, por ejemplo, **De Ipsa Natura** (polémica con Sturm), 1698, n. 13, un desarrollo de esta misma doctrina de Conway: "Motum ait (Sturmius) esse sucessivam tantum rei motae in diversis locis existentiam". A lo que Leibniz responde: "Non tantum corpus praesenti sui motus momento inest in loco sibi commensurato, sed etiam conatum habet seu nisum mutandi locum, ita ut status sequens ex praesenti, per se, naturae vi consequatur; alioqui praesenti momento (atque adeo momento quovis) corpus A quod movetur a corpore B quescente nihil differret, sequereturque (...) nullum plane discrimen in corporibus fore (...). Unde etiam amplius tandem efficietur, nihil prorsus variari in corporibus, omniaque semper eodem se habere modo (...). Manifestum est ob perpetuam substitutionem indistinguibilium consequi, ut diversorum momentorum status in mundo corporeo discriminari nullo modo possent", GP. IV, p. 512-514. Cfr. también **Specimen Dynamicum I**: GM. VI, p. 240-242.

falso[144], o no había más remedio que admitir que toda partícula de materia ES o ESTÁ animada, en sí misma activa, esto es, extensa y percipiente y, por lo tanto, la distinción ontológica entre espiritualismo y materialismo sería falsa, un falso problema. En consecuencia, no sólo sería un error considerar la "extensión" y el "pensamiento" como dos realidades o substancias distintas; también lo sería considerarlas como dos polos de la realidad de forma que uno fuera reducible al otro o explicable por el otro, lo que, en definitiva, sería la desaparición ontológica de uno de los dos. Había que llegar, pues, a una solución MONISTA respetando, no obstante, el estatuto **epistémico** de lo que comunmente llamamos actividad material y actividad espiritual. Ambas maneras de hablar o, si se quiere, ambas formas de mostrarse la actividad del mundo, deberían referirse y reducirse a un **único** principio activo: la substancia individual.

Desde este punto de vista, Conway, Spinoza y Leibniz ---por más que difieran o se enfrente entre sí en otros aspectos importantes--son los tres monistas. Sólo hay una manera de explicar el mundo: desde un principio de actividad que reside microfísicamente *en toda partícula de materia*. "Omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt", señalaba Spinoza. "Tout est plein de vie et de perception jusqu'à la moindre particelle de l'universe", repetía Leibniz constantemente.

Conway y Spinoza, ambos por las mismas fechas y de forma independiente entre sí, sostienen que la "natura naturata", que para ambos es la única substancia mundana, ES a la vez extensa y pensante. Dice Spinoza en la famosa proposición VII de la segunda parte de la **Etica** que "en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe así mismo explicarse por el solo atributo de la Extensión"[145]. Pero, en uno y otro caso, ambas son maneras de aprehender una sola y misma substancia, uno solo y mismo Modo finito de la Substancia. Un círculo y la idea de ese círculo son la misma cosa, explicada mediante atributos distintos; un cuerpo y la idea de ese cuerpo ---su alma--- son la misma cosa, tanto en el hombre como en los restantes modos finitos del mundo. Y la razón de esto es ---dice Spinoza--- que lo que la Causa Primera ha pensado formalmente, lo ha

---

[144] Véase, sobre todo, la **Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii**, 1686: GM. VI, p. 117-119. **Essai de Dynamique**, ibidem, p. 220-222.

[145] **Etica**. II, prop. VII, escolio, trad. esp. V. Peña, Madrid 1987, p. 108. Para Conway, la Substancia Mundana es distinta de la Substancia Divina, lo que no ocurre, al menos de la misma manera, en Spinoza. Esta y otras diferencias, que no es necesario señalar aquí, no invalidan, creo, el argumento que trato de exponer; me inducen, incluso, a pensar en alguna fuente común, que sin duda ha de ser kabbalística, como el propio Spinoza parece sugerir aquí, y expertos como Scholem, Popkin, Saccaro Battisti y otros han puesto de relieve. El hecho de que Conway, cuyas influencias kabbalísticas son evidentes, bordee aquí los mismos conceptos que Spinoza, podría ser un argumento más en esta dirección.

hecho objetivamente. Por eso, todas las cosas del mundo están animadas[146]: lo que nada impide, naturalmente, que los cuerpos puedan y deban ser explicados por las leyes mecánicas de la extensión.

Conway defiende, igualmente, que todo espíritu, que es en su radical unidad referencial a la vez extenso y percipiente, está gobernado en cuanto a su lado extenso o "congelado" por verdaderas leyes mecánicas: "Todos los movimientos naturales --- dice en el capítulo IX--- proceden según leyes y reglas mecánicas, pues la Naturaleza misma, esto es, la Criatura, es una experta mecánica" ("Natura ipsa, id est, Creatura, mechanicam egregie callet")[147]. Toda la Criatura, esto es, el conjunto de todos los espíritus, es medible en su actividad por reglas mecánicas. Por lo tanto, desde el punto de vista epistémico, no se puede acusar a Conway de confundir los dos reinos; ni tampoco se le puede acusar de reducir el uno al otro[148]. Lo que niega Conway es que la masa muerta o inerte sea una entidad; lo inerte es una vana ficción, una palabra sin referente; y lo que afirma es que "cuerpo sentiente" y "espíritu extenso" son dos modos distintos de aprehender una misma cosa ontológica: los sujetos activos, que ella llama espíritus-cuerpos. En una palabra, una substancia "inmaterial" es un sinsentido, y una substancia "material" también lo es.

---

[146] **Etica**, II, prop. VII, corolario; prop. XIII, escolio; edic. cit. p. 106, 117s. Evidentemente, Spinoza no era "animista" en el sentido tradicional de las "cualidades ocultas" y de las "formas substanciales" distintas y separadas de la materia. Pero es que Conway tampoco lo era en este sentido, y ya vimos más atrás cómo rechaza lo que los "ignorantes" llaman "cualidades ocultas", y se dedica a explicarlas mediante las operaciones yatroquímicas que había aprendido de los helmontianos. Por otra parte, la doctrina spinoziana del alma como "idea" del cuerpo y nuestra imposibilidad de conocer ningún otro efecto que no sea "cuerpo", no estaría muy lejos de la convertibilidad de cuerpos y espíritus, defendida por Conway. En todo caso, este sería un debate para otra ocasión. Cfr. **BOUVERESSE, R.: Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel**, Paris 1992.

[147] PR.PH. IX, 1, 127: "Omnes motiones naturales procedant secundum leges regulasque mechanicas, prout revera Natura ipsa, id est, Creatura mechanicam egregie callet, et sapientiam in se habet (datam a Deo, qui fons est omnis sapientiae) per quam operatur".

[148] Desde este punto de vista, las críticas de Leibniz a Cudworth, More y Grew, no son aplicables a Conway, puesto que ésta negaba de entrada, lo mismo que él, el supuesto criticado, esto es, la existencia de una "masa en reposo": "comme si un tel principe de vie ---objeta Leibniz--- estoit capable de donner du mouvement et de la force à une masse qui est en repos ou qui a moins de force, ou d'en changer la direction", GP. VI, p. 550. "Et c'est en quoy j'avoue que je suis d'autre avis que Messieurs Cudworth et Grew, et la pluspart d'autres Philosophes qui ont accordé des moteurs particuliers aux corps vivans sous le nom de principes de vie, ou d'intellgences plastiques. J'ay dèjá dit, que j'admets ces principes de vie, ou ces ames, mais je ne leur accorde que des **actions vitales internes**, qui sont aussi liées entre elles par certaines loix dans un **même Agent**, et aussi harmoniques d'Agent à l'autre, que les actions de la masse corporelle sont liées entre elles par les **loix du mouvement**", GP. VI, p. 553. Veremos a continuación dónde está la ruptura entre Leibniz y Conway a la hora de explicar este "même agent".

A la pregunta de cómo es posible que una misma cosa sea, ella misma, a la vez pensante y extensa, Conway responde con otra pregunta: ¿por qué no?. No existe argumento alguno que haga la hipótesis dualista ontológicamente más plausible, más verificable, más refutable que la hipótesis monista. Más bien, al contrario, una vez admitida la unidad substancial de la Criatura, y el principio de individuación a fin de mantener el orden inteligible y moral establecido por Dios, los químicos han mostrado que todas las cosas del mundo, ante el estímulo de "fermentos externos", generan desde su autokinesis vital su propia transformación exterior, su envoltura corporal, que les permite pasar de una "nomenclatura específica" a otra, de un teatro a otro en la universal convertibilidad del mundo, sin perder cada una su individualidad. Por extraño que pueda parecernos, Conway afirma con toda lógica que no hay repugnancia metafísica en pensar que el espíritu de un hombre pueda degenerar moralmente hasta convertirse físicamente, sin dejar de se él, en un bruto animal o en una piedra, en sentido no metafórico, sino estrictamente literal[149].

Es bien sabido que Leibniz no quiso llegar hasta aquí. Pero su objetivo apuntaba en la misma dirección que el de Conway: contra Descartes; y su solución del problema fue, en esencia, la misma que la de la vizcondesa. La materia inerte puramente extensa ---enseñará Leibniz--- es indiferente a todo movimiento y a toda dirección, es en sí misma algo ininteligible[150]. Toda partícula de materia, por pequeña que sea, está esencialmente organizada hasta el infinito[151], esto es, está sustentada por un átomo metafísico o fuerza activa, de la que la partícula no es parte, sino que "resultat" como cuerpo orgánico fenoménico o fuerza derivativa; y cada una de las ulteriores partículas crecientemente menores, en que fuera dividida, contendrá a su vez su correspondiente fuerza activa, "parce que la nature va tousjours à l'infini"[152]. Siguiendo la tradición neoplatónico kabbalística, Leibniz defiende, como Conway, que no le es posible a ninguna entelequia o espíritu actuar sin alguna clase de cuerpo, por sutil que éste sea[153]. Pero si éste no puede ser algo inerte, ha de estar transpasado infinitesimalmente

---

[149] Casi todo el capítulo VI, 1-10, 41-66 está dedicado a esta cuestión. Véase también VII, 1, 72-80.

[150] GP. IV, p. 512-514.

[151] **Considerations sur les principes de vie et sur les natures plastiques**; GP. VI, p. 543-544.

[152] A Foucher: GP. I, p. 416. **Sistème Nouveau**: GP. IV, p. 473; a Bayle: GP. IV, p. 557. etc. En verdad, esta formulación es incorrecta. Dado que, según Leibniz, la materia está **actu divissa hasta el infinito**, no existe actu ninguna partícula o parte de materia: la materia continua no se divide en partes. No hay, por lo tanto, ninguna "correspondencia uno a uno" entre partícula material y mónada "correspondiente". Cada partícula de materia, por pequeña que sea, contendrá, en rigor, infinitas mónadas... A Des Bosses: GP. II, p. 301. Veremos, al final, los problemas que plantea a Leibniz esta especie de aporía.

[153] Véase, por ejemplo, GP. VI, p. 543-546; 553; 601-602; GP. III, p. 344; a Bayle: GP. IV, p. 572-573; a Morell: GRUA, Textes, p. 127; 139s. **Nouveaux Essais**, Preface: GP. V, p. 51-52. Véase supra notas 63, 96-99. Un estudio más detenido del cuerpo sutil y los "elastros", cfr. **Leibniz y la Tradición**, vol. I. p. 675-711.

"à l'infini", por la actividad de la entelequia. Hasta aquí, el pensamiento de Leibniz, frente a Descartes y More, es idéntico al de Conway[154]. Ambos tienen perfectamente claro que, para explicar la actividad del mundo, no sólo hay que negar, por una parte, la materia inerte, sino también, por el otro extremo, deben negar todo caracter "substancial" de la materia orgánica; y así lo hacen enérgicamente: ambos consideran a la materia extensa como accidental manifestación fenoménica de la actividad vital del sujeto, de manera que el problema con el que se enfrentan ambos es que deben mantener la **realidad-no-substancial** de la materia: ésta no es un **puro** fenómeno, sino un fenómeno real, **bien** fundado. Y es aquí, en esta encrucijada, donde aparece justamente el conflicto entre los dos filósofos.

En efecto, para no caer en el "principio hilárquico" o las "naturalezas plásticas" o el "anima mundi" de los Platónicos de Cambridge, entidades éstas "inmateriales" por oposición a la materia inerte, Conway y Leibniz deben admitir que toda entelequia, toda mónada, debe estar esencialmente "incorporada" (Leibniz) o "corporizada" (Conway)[155]. Ya hemos visto más atrás cómo corporifica Conway sus sujetos activos, segregando éstos desde dentro, como **contra-actividad** real de sí mismos, sus propias envolturas, vehículos o teatros, sus cuerpos orgánicos, sin que éstos se distingan de sus sujetos más que "modalmente", "pro gradu percipientis". Leibniz no puede hacer esto, porque, aunque ha admitido que todo está lleno de vida hasta el infinito y que toda mónada necesita alguna clase de cuerpo para actuar, sin embargo la fuerza activa de la entelequia es, en sí misma, algo radicalmente inextenso, un átomo metafísico que **jamás podrá tocar** ninguna partícula de materia extensa, por pequeña que ésta sea [156]; debe darse un salto cualitativamente infinito desde la entelequia hasta su correspondiente cuerpo orgánico, que ineludiblemente necesita, no obstante, para ejercer su fuerza activa y poderse relacionar con las restantes entelequias. Y es en este punto donde Leibniz necesita de la teoría **ideal** de la expresión y de la armonía preestablecida. Forzado, quizás, por sus corresponsales (Des Bosses, De Volder,

---

154 Véase, por ejemplo, todo el capítulo III de PR.PH, y compárese con las **Considerations sur les natures plastiques.**

155 En **Seder Olam sive Ordo Saeculorum**, n. 28, p. 8, había escrito F.M. Van Helmont: "Spiritus igitur et corpus contrarias sibi invicem essentias non habent, ut falso et vane affirmatur a multis; omnis enim spiritus creatus **corporeus** est, veram corporis essentiam et naturam in se habens, nempe ut sit ens extensum, finitum, locatum, mobile, etc". Y Lady Conway en PR.PH. VI, 11, 70: "Et revera quodlibet corpus est spiritus, et nihil aliud nihilque differt a spiritu, nisi quod magis sit tenebrosum. Quo crasius ergo illud fit, eo magis spiritus a gradu removetur, adeo ut distinctio hic tantum sit modalis et gradualis, non essentialis vel substantialis". Leibniz, comentando estos pasajes, replica: "L'auteur parle assez etrangement lorsqu'il dit n. 28 que tous les esprits crées sont **corporels**; il auroit dit avec plus de justesse que tous les esprits crées son **incorporés", Sur un petit livre titulé SEDER OLAM**, en **FOUCHER DE CAREIL, A.: Leibniz. La philosophie juive et la Cabale**, Paris 1861, p. 49-50.

156 **Sistème Nouveau**: GP. IV, p. 473; a Arnauld: GP. II, p. 97; a Des Bosses: GP. II, p. 300, 304.

Varignon...), Leibniz nos ofrece una construcción monadológica tan formidable como inverificable en el límite mismo de lo incognoscible.

Toda entelequia o fuerza activa ---explica Leibniz al P.Des Bosses--- tiene siempre esencialmente una **materia prima**, esto es, una potencia primitiva pasiva o **principio de resistencia**, que no consiste en la extensión, sino en la EXIGENCIA de extensión y completa a la entelequia para que ésta sea perfecta substancia y pueda obrar[157]. La entelequia no cambia nunca su materia prima; ni siquiera Dios puede privarle de ella, pues la convertiría en Acto Puro, tal como es él mismo[158]. Así, la materia prima ---que no es aún la extensión--- define por una parte la limitación y finitud de la mónada, y por otra parte ésta adoptará naturalmente la extensión, si no es impedida por la omnipotencia divina[159]. En efecto, cada entelequia, con su materia prima exige obrar y no está ni puede estar sola[160]; su vida consiste en la producción y acumulación de percepciones que, nacidas de su propio fondo[161], la ponen en relación con las demás entelequias. Esta relación **activa** con las demás hace que **RESULTE** su cuerpo orgánico extenso, del que la materia prima era **requisito** extensional: "tot nempe sunt entelechiae quot corpora organica"[162]. Así, este cuerpo orgánico o **materia secunda**

---

157 A Des Bosses, 11 marzo 1706: GP. II p. 306; cfr. p. 324. Obsérvese que esta misma "potentia primitiva passiva seu principium resistentiae" es la que Conway denomina "caligo" y "opacitas": "Spiritus autem lux est, sive oculus contemplans propriam suam imaginem, et corpus caligo est, istamque imaginem recipit, quando spiritus in illud respicit (...), quoniam reflexio imaginis certam quamdam requirit opacitatem, quae nobis corpus dicitur (...). Sicut ergo quilibet spiritus opus habet corpore, ut recipiat et reflectet imaginem suam; ita corpore etiam opus habet, ut eamdem retineat; quodlibet enim corpus naturam hanc retentivam vel magis vel minus in se habet", PR.PH. VI, 11, 67. Leibniz, a diferencia de Conway, no puede identificar esta resistencia con la extensión del cuerpo orgánico de la entelequia por ser ésta **simple**, y se ve obligado a otorgarle sólo la "exigencia" de extensión. Debería habernos explicado en este contexto cómo podemos concebir tal exigencia de extensión que no sea ella ya la extensión misma. Toda la teoría leibniziana, metafísica y matemática, del "conatus", que no es todavía el movimiento sino la "solicitación" al mismo, y sin la cual aquel es irrealizable, podría haber venido en auxilio de la "exigencia" de extensión, que todavía no es la extensión misma. Pero Leibniz no hace esta aplicación. Cfr. **Specimen DynamicumI**:GM. VI, p. 235-238. **De Primae Philosophiae Emendatione**: GP. IV, p. 469-470; a Varignon: GM. IV, p. 159.

158 A Des Bosses, 10 octubre 1706: GP. II, p. 324-325.

159 A Des Bosses, 13 enero 1716: GP. II, p. 510.

160 **De Ipsa Natura**, n. 15: GP. IV, p. 515; **Nouveaux Essais**, II, 21, parr. 72: GP. V, p. 195: "tout qui est proprement une substance ne fait qu'agir"; cfr. también **Théodicée**: GP. VI, p. 350.

161 Ya en **Specimen Dynamicum II** (1695): GM. VI, p. 251, Leibniz había señalado que toda "passio corporis" es también espontánea, "oritur a vi interna, licet occasione externi". Como ya vimos más atrás, también Conway supone que las imágenes que llegan de fuera a un espíritu provocan en éste su reacción de acuerdo con el programa **interno** de su propio "movimiento vital" o percepción, tal como había enseñado J.B. Van Helmont.

162 A Des Bosses, 16 marzo 1709: GP. II, p. 368.

es el **resultado** fenoménico de la actividad de innumerables substancias simples, envueltas unas en otras, cada una con su entelequia ---fuerza activa--- y su materia prima o extensionalidad, de manera que "la materia prima de una substancia, que exsite en el cuerpo orgánico de ésta, **envuelve** la materia prima de otra substancia, no como parte esencial, sino como requisito inmediato"[163]. La fuerza primitiva activa deviene así "velut limitatione"[164] fuerza **derivativa** activa, que se ejerce en acciones y pasiones de los cuerpos orgánicos, las cuales no son sino entes por agregación y, por lo tanto, semimentales, como el arco iris y otros fenómenos bien fundados[165]. La fuerza derivativa sería así la misma fuerza activa "en un instante", es decir, la fuerza primitiva de la entelequia que, permaneciendo en sí inalterable, pasa de una percepción a otra, es expresada en los **diversos estados transitorios** de su cuerpo orgánico, constituyéndose de esta manera el conjunto de fuerzas derivativas como resultado fenoménico, modificación accidental y cambiante de las fuerzas primitivas; agregación no substancial, que Leibniz llama **materia secunda**: "materia <secunda> instar fluminis mutatur, manente entelechia, dum machina subsistit"[166]. El cuerpo orgánico es la primera célula de actividad **in actu exercito** de la entelequia, en el que ésta verifica su punto de vista según la ley armónica de composibilidad con los otros cuerpos orgánicos de las restantes entelequias[167]; cada una de éstas tendrá su cuerpo orgánico adecuado **pro momento**, es decir, en perpetuo cambio[168]; adecuado al grado de perfección, esto es, de representación de la entelequia, y adecuado a la necesidad de relación con las demás en el momento dado; por lo tanto, dotado de la **sutilidad** corporal también adecuada.

El cuerpo orgánico traslada así la acción de la entelequia al universo de lo **sensible**, al mundo de los fenómenos, de la extensión, la impenetrabilidad, la masa... Estos fenómenos son semimentales, esto es, tienen un carácter mixto: son, por una parte, modificaciones accidentales **reales** de la entelequia, y en este sentido participan del carácter absoluto de ésta; mas, por otra parte, **se muestran** a las restantes entelequias según el grado de percepción más o menos **confuso** o **claro** de éstas, lo que constituye el aspecto sensible, imaginativo, subjetivo del mundo de los fenómenos, y

---

[163] A Des Bosses, 16 Octubre 1706: GP. II, p. 324: "Materia prima cuilibet Entelechiae est essentialis, neque umquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit etsi eam exigat; materia vero secunda, qualis corpus organicum constituit, **resultatum** est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam, et suam materiam primam, sed harum nulla nostrae perpetuo afixa est. Materia itaque prima cujuslibet substantiae in corpore ejus organico existentis, alterius substantiae materiam primam **involvit**, non ut partem essentialem, sed ut **requisitum** immediatum, at pro tempore tantum, cum unum alteri succedat".

[164] **Specimen Dynamicum I:** GM. VI, 236.

[165] A Des Bosses, 11 marzo 1706: GP. II, p. 306.

[166] A Des Bosses, 11 marzo 1706: GP. II, p. 306; 324.

[167] A Des Bosses, 8 febrero 1711: GP. II, p. 419.

[168] A Des Maizeaux, 8 julio 1711: GP. II, p. 535.

aparece así la extensión y la materia. De esta manera, Leibniz creía dar respuesta al problema antes planteado: la necesidad de que los fenómenos estén **bien** fundados, a fin de liberarnos de un fenomenismo idealista puramente subjetivo, como podría ser el de Berkeley o Hume. Leibniz utiliza siempre la misma fórmula: los fenómenos "**RESULTANT** ex activitate entelechiae"[169]. Mas, ¿cómo la actividad de una entidad simple puede dar como "resultado" algo materialmente extenso? cómo las exigencias de extensión de dos entelequias recíprocamente presentes pueden verificar la **extensión real** de los fenómenos naturales? He aquí dos preguntas a las que Leibniz nunca dio respuesta[170]. Pero, aun suponiendo que, en efecto, las modificaciones reales accidentales de la substancia simple se trasladen al mundo material, dado que éste no puede tener para nosotros un carácter real sino que su aspecto sensible y medible ha de depender **sólo** de la confusión y abstracción de nuestras percepciones, resultará que los fenómenos naturales son ontológicamente reales en cuanto no extensos, y epistémicamente extensos en cuanto no reales.

Pero, si esto es así, podría pensarse que el salto de la entelequia a lo sensible, que pretendía ser insalvable por hipótesis, no es tal salto sino "pro gradu percipientis": es la limitación inherente a la representación necesariamente **parcial** y **confusa** que cada mónada finita tiene de las demás[171]. Mas, como para una inteligencia infinita, para Dios, no existe tal limitación, deberíamos afirmar que aquel salto cualitativo infinito que se exigía entre la serie de las percepciones de la entelequia y la serie correspondiente en los fenómenos sensibles (lo que constituía la armonía preestablecida y era fundamento de la teoría de la expresión) no es un paralelismo ontológico, sino sólo

---

169 Leibniz repetía machaconamente en todos sus escritos que los "fenómenos **RESULTAN** ex activitate entelechiae", pero nunca fue capaz de dar una explicación satisfactoria ---salvo la teoría de la expresión ideal--- de tal "resultancia"; y es que, por hipótesis, ni podía ni debía darla: si la substancia es simple e inextensa, aunque necesite de cuerpo para actuar, tal cuerpo "no puede **fluir** de ella". Un diálogo de sordos. Cuando De Volder, en 1705, le pregunta: "undenam **fluerent** substantiae corporeae vires?", Leibniz bordea este "fluerent" para responder con la afirmación ya sabida: "massam corpoream (...) non esse substantiam, sed phaenomenon resultans ex substantiis simplicibus, quae solae unitatem et absolutam realitatem habent", GP. II. 275. cfr.también en la correspondencia con De Volder, p. 250, 253, 263s, 268, 282s, etc. A Des Maizeaux: GP. VII, p. 535.

170 He aquí la manera sibilina como responde a Des Bosses: "materia seu passivum **non exigit** virtutem activam, ita ut materia **naturaliter** in virtutem activam **prorrumpat**, nisi miraculo impediatur. Sed talis est materia, ut **naturaliter habitura sit extensionem**, nisi impediatur per divinam omnipotentiam. Unde etiam confirmari videtur esse modificationem; nam nihil aliud substantia exigit, quam sui modificationes", GP. II 510. Y a De Volder: "Neque vero unitates meae seu substantiae simplices diffunduntur (ut vulgo fluxum puncti concipimus), aut totum homogeneum constituunt, homogeneitas enim materiae **non nisi abstractione mentis habetur**, dum passiva tantum atque adeo incompleta considerantur", GP. II 277.

171 Véase **GUEROULT, M.: Leibniz. Dynamique et Métaphysique**, Paris 1967, p. 188-200, una exposición más detenida de esta materia.

fenoménico: no hay dos reinos sino "pro gradu humano percipientis"[172]. Y, como Leibniz admite ---y no tiene más remedio que admitir--- la división **actual** de la materia hasta el infinito (pues así lo exige la ecuación unidad = substancia = actividad)[173], habría de exigirse que, en el límite ---un límite nunca alcanzable por nuestra técnica, pero, desde luego, real--- las leyes de lo sensible se identificaran con las leyes de la entelequia, contra la hipótesis; en el límite infinito, lo sensible y lo inteligible serían lo mismo; en el límite no habría salto ontológico y, tras un complicadísimo rodeo, nos encontraríamos exactamente en la posición de Conway, con la diferencia, a favor de ésta, de que la vizcondesa, al no admitir tal límite infinito, puede perfectamente defender, lo mismo que Leibniz, la distinción **epistémica** entre las leyes de lo mecánico y las leyes de los espíritus, manteniendo la identidad **ontológica** del sujeto de ambas formas de manifestarse la actividad del mundo[174].

---

172 Véase el importante **Apéndice** de la carta a Des Bosses, de 28 enero 1712: GP. II, p. 438s, donde Leibniz distingue entre la "icnografía" o representación unívoca geométrica, y ésta es la **realitas corporum** u objeto de la "scientia divina visionis", y la "escenografía" o **apparentia corporum,** y ésta es distinta para cada espectador humano. He aquí el pasaje: "Si corpora sunt phaenomena et ex nostris apparentiis aestimantur, non erunt realia, qualia aliter aliis appareant. Itaque realitas corporum, spatii, motus, temporis videtur consistere in eo ut sint phaenomena Dei, seu objectum scientiae visionis. Et inter corporum apparitionem erga nos et apparitionem erga Deum discrimen est quodammodo, quod inter scenographiam et ichnographiam. Sunt enim scenographiae diversae pro spectatoris situ, ichnographia seu geometrica repraesentatio unica est; nempe Deus exacte res videt quales sunt secundum Geometricam veritatem, quamquam idem etiam scit, quomodo quaeque res cuique alteri appareat, et ita omnes alias apparentias in se continet eminenter". Para eliminar este fenomenismo radical, Des Bosses ofrecía a Leibniz la posibilidad de admitir el **vinculum substantiale,** único capaz de hacer "reales" los fenómenos ("realizans phaenomena"). El análisis de este fascinante problema, que puso contra las cuerdas la monadología de Leibniz, nos llevaría lejos de esta breve introducción a PR.PH.

173 A De Volder: "Quodsi nullum vere unum adest, omnis vera res erit sublata", GP. II 251. "Ubi nulla vera unitas, ibi nulla vera multitudo", GP. II 267 (Toda esta carta, de 20 junio 1703, es fundamental para entender la posición definitiva de Leibniz). Y a Des Bosses, 14 febrero 1706: "Cum ubique monades seu principia unitatis substantialis sint in materia, consequitur hinc quoque infinitum **actu** dari, nam nulla pars est aut pars partis quae non monades contineat", GP. II 301.

174 Comprendo que estas afirmaciones son escandalosas. Pero no veo otra manera de llevar a Leibniz hasta las últimas consecuencias de sus premisas. Desde la época de Paris (1672-76) hasta 1698, por lo menos, el filósofo no dejó de afirmar la división **actual** de la materia **hasta** *el infinito.* A Foucher (1693): "Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur. Ainsi il n'y a aucune partie de la matière qui ne soit, je ne dis pas **divisible**, mais **actuellement divisée**, et par consequent, la moindre particelle doit estre considerée comme un monde plein", GP. I, p. 416. **Système Nouveau**: GP. IV, p. 478. A Bayle (1702), GP. IV, p. 557: "les corps n'estant pas des atomes, mais estant **divisibles** et **divisés même à l'infini"**. Las dudas de Leibniz empiezan en su correspondencia con los matemáticos a propósito del cálculo diferencial. Escribe así a J. Bernuilli en 1698: "Itaque mirari etiam non debes, quod **dubito,** an revera

Esta interna exigencia radicalmente monista, que, creo yo, era su gran proyecto más íntimo, es la que llevó a Leibniz a aquella constante obsesión por los infinitésimos: "toute la nature va à l'infini"[175]. "En el fondo de las cosas ---dice en los momentos más decisivos de su argumentación--- todo en todas partes y en todos los lugares es como aquí"[176].

En una palabra, no parece pueda afirmarse que, en el límite de la naturaleza, al que su sistema debe llegar, Leibniz pudiera negar la identidad entre materia/extensión y espíritu/actividad, a pesar de todas sus afirmaciones en contrario. Porque si, según él, toda actividad del mundo es sólo explicable desde un sujeto substancial **simple**, inextenso, entonces la materia, para que en ella haya actividad sin caer en los "principios hilárquicos" de More, ha de estar actualmente dividida hasta el infinito; mas, como a ninguna inteligencia creada le es posible, por la limitación de sus percepciones, alcanzar tal límite infinito, habrá de concebir la acción de la entelequia ---como al final confiesa a J. Bernuilli, cfr. nota 174--- **más acá del límite**, en la actividad "ordinaria" de las cosas, en la extensión misma, pues sólo extensionalmente se realiza **in actu exercito** la percepción de una entelequia frente a la percepción de otra. Pero, ¿no era esto justamente lo que afirmaba Conway?. Si Leibniz quiere salvar la simplicidad de la mónada otorgándole una quimérica exigencia de extensión y no la

---

detur quantitas infinite parva, aut infinite magna utrimque terminata. Etsi enim concedam, nullam esse portionem materiae, quae non actu sit secta, non tamen ideo devenitur ad elementa insecabilia, aut ad minimas portiones, imo **nec ad infinite parvas**, sed tantum **ad minores perpetuo**, et tamen **ordinarias** (...). Sic etiam semper animalcula in animalculis dari facile concedo; et tamen necesse non est dari animalcula infinite parva, nedum ultima", GM. III, p. 524, 536, 566. A Varignon (1702): "les infiniment petits comme de choses **ideales** ou comme **de fictions** bien fondées", GM. IV, p. 110. A Des Bosses (1706): "non putandum, Entelechiae cuivis assignandam portionem materiae **infinite parvam** (qualis nec datur), etsi in tales conclusiones solemus ruere **per saltum**", GP. II, p. 306. Leibniz, como ya lo había hecho Conway, se ve obligado a admitir que "en las acciones **ordinarias** de la naturaleza" no podemos llevar la división de la materia "hasta el infinito". ¿Qué pasa, entonces, con su sistema "en el límite de la materia", al que parece debe llegar?". Aplicar a la mónada "real" el método del análisis matemático, donde "siempre podemos encontrar un número menor que cualquiera asignable", es un vano consuelo, pues en el cálculo diferencial siempre se trataría de un salto entre entidades ideales o relacionales, lo que no ocurre entre la mónada simple y su cuerpo material. La teoría de la expresión es una solución formidable, genial, pero científicamente irrefutable.

[175] Véase de qué manera y por qué razones el filósofo ocultó a De Volder algunos aspectos más esotéricos y teosóficos de su pensamiento, en **ROSS, Mc. D, G.: Leibniz and De Volder on the infinitely Small in Metaphysics**, en ST. LB. Sonderheft 14, 1986, p. 169-177.

[176] A Clarke: GP. VII, p. 394; a Sofía-Carlota: GP. III, p. 343-348; **Considerations sur les natures plastiques**: GP. VI, 545-546. Sobre el significado hermético y teosófico de este **principio de uniformidad-variedad** de la naturaleza, que Leibniz solía formular por referencia a la Comedia del Arte italiano y al "Arlequín" que se despojaba sucesivamente de sus vestiduras, cfr. mi artículo **Leibniz y los Helmontianos II**, a.c. passim.

extensión misma, ¿con qué argumento puede luego afirmar que de las mutuas exigencias de extensión existentes en la relación **ideal** de dos entelequias **resulta** la extensión, el cuerpo orgánico material?. El hecho es que Leibniz siguió afirmando hasta el final que el cuerpo orgánico ya no es el sujeto activo, ni una prolongación o exudación de éste, como sostenía Conway, sino la "**traducción** en lo extenso" (captable por nuestros sentidos y medible mecánicamente) del acto perceptivo de la entelequia[177].

Si Lady Conway hubiera podido leer estas disquisiciones, habría objetado seguramente a Leibniz que la substancia simple no es algo real, sino una simulación de laboratorio que nos permite "pensar" una realidad divina inconmensurable con cualquier fenómeno natural particular, a la que llamamos "energía", "potencia" o "activitas", producción divina. La energía penetra "per praesentiam intimam" todas las cosas naturales de este mundo, pues, al ser intensionalmente una y, por lo tanto, extensionalmente infinita, **se muestra distinta en CADA substancia creada**, a la que constituye como modo individual e irrepetible en su "modus essendi". La monadología de Conway no necesita la división actual de la materia hasta el infinito. Si no hay acción de la substancia o semilla sino en la extensión, la vizcondesa no vislumbra, o la habría visto absurda de haberla conocido, la sutil distinción leibniziana entre extensión como fenómeno y exigencia de extensión como constitutivo esencial de la entelequia, y piensa que la extensión virtual es el "modus essendi", es la percepción misma de la entelequia, su existir mudable, como ya vimos. Por eso, en el límite infinito de la extensión, en la extensión-cero, no habría naturaleza, no habría substancia y, por lo tanto, no habría actividad posible. Estamos así en este punto justamente en los antípodas de Leibniz. Toda mónada ---dice Conway--- ha de ser esencialmente **mónada física**: sujeto activo extenso, virtualmente extenso; donde lo **virtual** no es sólo exigencia de extensión, sino más bien extensión actual: virtualmente toda posible forma de extensión; y actualmente la **adecuada** pro momento, adecuada según el grado de percepción y de apetito moral de cada sujeto con relación a los restantes sujetos activos, con los que constituye una única Substancia o Esencia: la Criatura Mundana.

[177] El término "traducción", ambiguo donde los haya, lo he tomado de Gueroult. Comenta, a este propósito, el filósofo francés, matizando la posición de Leibniz en oposición a la de Kant: "Pour Leibniz le fondement des lois du sensible, c'est l'intelligible lui-même; **à la limite, les lois du premier s'identifient avec celles du second**. Sans doute, le monde sensible n'est-il pas simplement le double du monde intelligible, mais il en est la **traduction**". Y cita el siguiente pasaje de Leibniz, tomado de la correspondencia con Clarke (GP. VII, p. 394): "Je crois que ces observations génerales qui se trouvent dans les choses sensibles se trouvent encore **à proportion** dans les insensibles et qu'à cet égard on peut dire, comme dissoit Arlequin dans L'Empereur de la Lune, que c'est tout comme icy", **GUEROULT, M.**: o.c. p. 188. Cfr. nota anterior.

Conway rompe así con el dualismo de todos los maestros, para ofrecernos el espectáculo fascinante de un universo unitario de convertibilidad universal: cada sujeto se vierte en su propio cuerpo sin dejar de ser él mismo; **ES** su propio cuerpo. Y, sin dejar de ser él, podría llegar a ser, siempre pudo ser y siempre podrá ser en cualquier envoltura, en cualquier teatro. Este nominalismo metafísico es probablemente la monadología más radical de cuantas hoy se conocen.

*** *** ***

Dejemos así el debate abierto.

PR.PH. contiene otras muchas cosas dignas de estudio en sí mismas y con relación a Descartes, los Platónicos de Cambridge, Spinoza, Hobbes y Leibniz, que aquí no he podido mencionar. Estos breves apuntes quieren ser sólo una sugerencia y una invitación a su lectura.

**BERNARDINO ORIO DE MIGUEL**
Madrid, 1998.

# *Bibliografía*

# I. PRINCIPALES FUENTES UTILIZADAS

## 1.1. *Lady Conway*

PR. PH........................ Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae...Amsterdam 1690.

LOPTSON.................... The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. By Anne CONWAY.
Edited and with an Introduction by **LOPTSON, P.** The Hague 1982.

COUDERT.................... The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. By Anne CONWAY.
Edited by Allison P. Coudert and Taylor Corse.
Cambridge Univ. Press 1996.

NICOLSON.................... Conway Letters. The Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More, and their Friends. 1642-1684. Edited by **NICOLSON, M.** London 1930. Revised Edition with an Introduction and New Material, edited by **HUTTON, S.**, Clarendon Press, Oxford 1992..

## 1.2. *Corpus Hermeticum*

CH.............................. Corpus Hermeticum. Ed. **NOCK, A.D - FESTUGIERE, A.J.** 4 vols. Paris 1972-73.

## 1.3. *Kabbalismo*

KD.............................. Kabbala Denudata, seu Doctrina Trans- cendentalis et Metaphysica atque Theologica. Tomus I. Sulzbachi 1677.

Kabbalae Denudatae Tomus Secundus, id est, Liber Sohar Restitutus.
Francofurti 1684.

EXTRAV. 30. 4................ Extravagantes 30.4.
Herzog August Bibliothek.
Wolfenbüttel.

HERRERA.................... **COHEN DE HERRERA, A.**: "Puerta del Cielo", edición estudio y notas de **Kenneth KRABBENHOFT**, Madrid, 1987 (edición abreviada). Texto latino de **Christian KNORR VON ROSENROTH**, en KD.I, 3, p. 1-192.

### 1.4. Juan Bautista Van Helmont

ORTUS........................ Ortus Medicinae, id est, Initia Physicae Inaudita... Edente authoris filio, Francisco Mercurio Van Helmont, cum ejus praefatione ex Belgico translata. Amsterdam 1648

Aufgang der Artzney-Kunst (versión alemana). Sulzbach 1683. Edición facsimil ed. por **PAGEL, W - KEMP, Fr.** Munich 1971.

### 1.5. Francisco Mercurio Van Helmont

ADUMBRATIO.............. **VAN HELMONT, F.M.:** Adumbratio Kabbalae Christianae...pro formanda hypotesi ad conversionem Judaeorum proficua. Frankfurt 1684.

ALPHAB. NAT.............. **VAN HELMONT, F.M.:** Alphabeti vere naturalis Hebraici Brevissima Delineatio. Sulzbach 1667.

CABB. DIAL................. **VAN HELMONT, F.M.:** Ad 'Fundamenta Philosophiae sive Cabalae Aeto- Paedo-Mellisaeae' Dialogus. Compilator. Cabbalista Catechumenus. KD.T. I, pars 2.

PARAD. DISC................ **VAN HELMONT, F,M.:** The Paradoxal Discourses... concerning the Macrocosm and Microcosm... London 1685.

SED. OLAM.................. **VAN HELMONT, F.M.:** Seder Olam sive Ordo Saeculorum historica Enarratio Doctrinae. (s.l.) Anno 1693.

SPIR. DIS...................... **VAN HELMONT, F.M.:** The Spirit of Spirit... London 1694.

THE DIV. BEING......... **VAN HELMONT, F.M.:** The Divine Being and its Attributes philosophically demonstrated... London 1693.

DE REVOL. ANIMARUM **VAN HELMONT, F.M.:** De Revolutione animarum humanarum...Centuriae Duae (Juxta exemplar anglicaunm) Londini 1684.

### 1.6. Platónicos de Cambridge

| | |
|---|---|
| MORE.......................... | A Collection of several philoso- phical Writtings of Dr. Henry More. Printed by **James FLESHER**. 2 vols. London 1662. |
| | Opera Omnia, tum quae latine tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata...2 vols. London 1675-79. |
| CUDWORTH................. | The True Intellectual System of the Universe. London 1678. |
| PATRIDES...................... | **PATRIDES, C.A. (ed):** The Cambridge Plàtonists. London 1969. |

### 1.7. Leibniz

| | |
|---|---|
| A................................. | Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. von d. Akad. v. Wissensch. Berlin. Rehie I-VII... |
| BODEMANN................. | **BODEMANN, E.:** Briefwechsel der Herz. Sophie von Hanover mit ihrem Bruder dem Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz. Osnabrück 1885. |
| COUTURAT.................... | **COUTURAT, L.:** Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz. Hildesheim 1966. |
| DUT............................. | **DUTENS, L.:** Leibnizii Opera Omnia. vols. I-VI. Genevae 1768. |
| F. DE C.......................... | **FOUCHER DE CAREIL, A.:** Leibniz. La Philosophie Juive et la Cabale. Paris 1861. |
| F. DE C.......................... | **FOUCHER DE CAREIL, A.:** Refutation de Spinoza par Leibniz. Animadversiones ad WACHTERII 'Elucidarius Cabalisti cus', Paris 1854. |
| GP.............................. | **GERHARDT, C.J.:** Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. HIldesheim. vols. I-VII. Hildesheim 1965. |
| GM.............................. | **GERHARDT, C.J.:** G.W.Leibniz. Mathema-tische Schriften. vols. I-VI. Hildesheim 1971. |
| LBR............................. | **BODEMANN, E.:** Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der KÖniglichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover. Hannover 1889. |

| | |
|---|---|
| LH.............................. | **BODEMANN, E.:** Die Leibniz Handschrif ten der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover. 2 vols. Hannover 1895. |
| FICHANT...................... | De l'Horizon de la doctrine humaine. Apokatastasis Panton. Texte traduit et annoté. **FICHANT, M.** Vrin, Paris, 1991. |

## II. LITERATURA SECUNDARIA

Sólo se citan, por orden alfabético de autores, aquellas obras o artículos que, en mayor o menor grado, han sido consultados o utilizados en este trabajo, y pueden servir, al mismo tiempo, como orientación para el estudio de uno de los aspecto menos conocidos de la filosofía moderna.

**ALTMANN, A.:** "Studies in Religious Philosophy and Mysticism", London 1969.

**ALTMANN, A.:** "Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's 'Puerta del Cielo'", en Hebrew Union College Annual, 53, 1982, p. 317-355.

**ALTMANN, A.:** "Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien sur jüdischen Geistesgeschichte", Tübingen 1987.

**BALDI, ML. (ed).:** "Mind senior to the world. Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese", Milano 1996.

**BALL, B.W.:** "A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660", London 1970.

**BARBOUR, H.:** "The Quakers in Puritan England", New York, London 1964.

**BARNATAN, M.R.:** "La Kábala", Madrid 1986.

**BARON, S.W.:** "Historia social y religiosa del pueblo judío" 2 vols. Buenos Aires 1968.

**BECCO, A.:** "François-Mercure Van Helmont: Bagatelle pour des monades", en STUD. LEIBN. Sonderheft 7, 1978, p. 119-142.

**BERG, van den, J.:** "The Eschatological Expectation of Seventeenth Century Dutch Protestantism with regard to the Jewish People", en **TOON, P. (Ed).:** "Puritans, The Millenium and the Future of Israel", Cambridge 1970, p. 137-153.

**BIANCHI, M.:** "The visible and the invisible. From Alchemy to Paracelsus", en **RATTANSI, P - CLERICUZIO, A. (Ed).:** "Alchemy and Chemistry in the 16 th and 17 th Centuries", Dordrecht 1994, p. 17-50.

**BIANCHI, M.:** "Signatura Rerum. Signi, magia e conoscenza da Paracelso à Leibniz", Roma 1987.

**BLUMENTHAL, D.:** "Understanding Jewish Mysticism", New York 1978.

**BOKSER, B-Z.:** "The Jewish Mysticism Tradition", New York 1981.

**BOSSI, J.:** "Helmont, Glisson, and the doctrine of the common Reservoir in the seventeent-century Revolution in Physiology", en Brit.Journ.of Hist.of Science, 16, 1983, p. 261-272.

**BOUVERESSE, R.:** "`Omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt'. Remarques sur l'idée d'animisme universel chez Spinoza et Leibniz". En "Spinoza, science et religion. De la méthode géometrique à l'interpretation de l'écriture sainte", Paris, Vrin, 1988, p. 33-45.

**BOUVERESSE, R.:** "Spinoza et Leibniz. L'Idée d'animisme universel", Paris 1992.

**BOUVERESSE, R.:** "Le pampsychisme de Leibniz", en STUD. LEIBN. Sonderheft 24, 1995, p. 193-204.

**BOZEMAN, Th.:** "To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism", Williamsburg 1988.

**BRANN, N.L.:** "The Conflict between Reason and Magic in Seventeenth-Century England: The Case Study on the Vaughan-More Debate", en Huntington Library Quarterly, 1980, 103-126.

**BREHIER, E.:** "Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie", Paris 1907.

**BROWN, St.:** "Leibniz and More'Cabbalistic Circle". En **HUTTON, S. (ed).:** o.c. p. 77-95.

**BROWN, St.:** "Leibniz: Modern Scholastic, or Renaissance Philosopher", en **SORELL, T. (Ed).** o.c.p. 213-230.

**BROWN, St.:** "F.M. Van Helmont: His Philosophical Connections and the Reception of his Later Cabbalistical Philosophy (1677-1690)", en **STEWART, M.A. (Ed):** Oxford Studies in the History of Philosophy, vol. 2 (en prensa).

**BROWNE, A.:** "J.B. van Helmont's attack on Aristotle", en Annals of Science, 36, 1979, p. 575-591.

**BUCHDAHL, G.:** "The Interaction Between Science, Philosophy and Theology in the Thought of Leibniz". STUD. LEIBN. Sonderheft 9, 1981, p. 75-83.

**BURNHAM, B.:** "The More-Vaugham Controversy: The Revolt against Philosophical Enthusiasm", Journ. of Hist. of Ideas, 35, 1974, p. 33-49.

**BURTT, E.A.:** "The Metaphysical Foundations of Modern Science", New York 1924; vers. cast. Buenos Aires 1960.

**CANGUILHEM, G.:** "La connaissance de la vie", Paris 1969.

**CASSIRER, E.:** "Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento", vers. esp. Buenos Aires 1951.

**CASSIRER, E.**: "The Platonic Renaissance in England", vers. inglesa, London 1953.

**CLERICUZIO, A,**: "The internal laboratory. The chemical reinterpretation of medical spirits in England (1650-1680)", en **RATTANSI, P - CLERICUZIO, A. (Ed).** o.c. p. 51-83.

**CLERICUZIO, A.**: "From van Helmont to Boyle. A study of the transmission of Helmontian chemical and medical theories in seventeenth-century England", en Brit. Journ. of Hist. of Sciencie, 26, 1993, p. 303-334.

**COLE, A.**: "The Quakers and the English Revolution", en Past and Present, 1956, p. 39-54.

**COLIE, R.**: "Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutsch Arminians", Cambridge 1957.

**COOPERMAN, B.D. (ed).**: "Jewish Thought in the Sixteenth Century", Cambridge Mass. 1983.

**COPENHAVER, B.P.**: "Jewish Theologies of Space in the scientific revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their predecessors", en Annals of Science, 37, 1980, p. 489-548

**COUDERT, A.**: "Francis Mercury Van Helmont: His Life and Thought", Tesis Doct. London 1972 (microfilm).

**COUDERT, A.**: "A Cambridge Platonist's kabbalist Nightmare", en Journ.of Warburg Institute, 36, 1975, p. 633-651.

**COUDERT, A.**: "A Quaker-kabbalist Controversy: George Fox's Reaction to Francis-Mercury Van Helmont", en Journ. of Warburg Inst. 39, 1976, p. 171-189.

**COUDERT, A.**: "Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century", en STUD. LEIBN. Sonderheft 7, 1978, p. 56-118.

**COUDERT, A.**: "Henry More and Witchcraft", en **HUTTON, S. (Ed).**: "Henry More, p. 115-136.

**COUDERT, A.**: "Henry More, the Kabbalah and the Quakers", en **KROLL, R. (ed).**: "Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700", Cambridge 1992, p. 31-67.

**COUDERT, A.**: "The 'Kabbala Denudata': Converting Jews or seducing Christians", en **POPKIN, R. - WEINER, G. (ed).**: "Jewish Christians and Christian Jews", Dordrecht 1994, p. 73-96.

**COUDERT, A.**: "Leibniz and the Kabbalah", Dordrecht 1995.

**COUDERT, A.**: "The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698). Brill, Leiden, 1999.

**CRAGG, G.R.**: "From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in religious Thought within the Church of England. 1660-1700", Cambridge 1950; reprint 1966.

**CRAGG, G.R.**: "The Cambridge Platonists", New York 1968.

**CRAMER, K.et alii (ed).**: "Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung", Wolfenbüttel, 1981.

**CROCKER, R.**: "A Bibliography of Henry More", en **HUTTON, S.**(ed): o.c. p. 219-247.

**CROCKER, R.**: "Mysticism and Enthusiasm in Henry More", en **HUTTON, S. (Ed).**: o.c. p. 137-155.

**DAN, J.**: "Studies in Jewish Mysticism", Cambridge 1982.

**DAN, J.**: "Jewish Mysticism and Jewish Ethics", Seatle and London 1986.

**DAN, J.**: "'No Evil descends from Heaven'. Sixteenth-century Jewish Concepts of-Evil", en **COOPERMAN, B.D. (ed).** o.c. p. 89-105.

**DASCAL, M. - YAKIRA, E. (ed).**: "Leibniz and Adam", Tel Aviv 1993.

**DEBUS, A.**: "The Chemical Dream of the Renaissance". Cambridge 1968.

**DEBUS, A.**: "The Chemical Debates of the Seventeent Century: the reaction to Robert Fludd and Jean Baptiste Van Helmont" en **RIGHINI, B.M. - SHEA, W. (ed)**: o.c. p. 19-47.

**DEBUS, A.**: "Science and Education in the Seventeent Century: The Webster-Ward Debate", London 1970.

**DEBUS, A.**: "The English Paracelsians", London 1965.

**DEBUS, A.**: "The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", 2 vols. New York 1977.

**DEBUS, A.**: "Chemistry and the Quest for a material spirit of life in the 17th Century", en **FATTORI, M. - BIANCHI, M. (ed).**: o.c. p. 245-263.

**DOBBS, B.J.T.**: "The Foundations of Newton's Alchemy or 'The Hunting of the Greene Lyon'", Cambridge 1975.

**DOBBS, B.J.T.**: "Conceptual problems in Newton's early chemistry: a preliminary study", en **OSLER, M. - FARBER, P.L.**: o.c. p. 3-32.

**DOMANDL, S.**: "Der Archaeus des Paracelsus und die Leibnizsche Monade", en Zeitschrift für Philos. Forschung, 31, 1977, p. 428-443.

**DUMAS, M.-N.**: "La Pensée de la vie chez Leibniz", Paris 1976.

**DURAN, J.**: "Anne Viscountess Conway. A Seventeenth Century Rationalist". En Hypatia. Edwardsville, 4,1, 1989, p. 64-79.

**EDEL, s.**: "Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz". STUD. LEIBN. Sonderheft 23, 1995.

**EMERTON, N.:** "Creation in the Thought of J.B. van Helmont and R. Fludd", en **RATTANSI,P-CLERICUZIO, M. (ed):** o.c. p. 85-101.

**EPSTEIN, P.:** "Kabbalah. The way of jewish Mystic", Boston, London 1978; reprint 1988.

**FATTORI, M. - BIANCHI, M. (ed).:** SPIRITUS. IV Colloquio Internazionale del Lesico Intellectuale Europeo, Roma 1984.

**FEILCHENFELD, W.:** "Leibniz und Henry More. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Monadologie", en Kant-Studien, 28, 1923, p. 322-334.

**FAIVRE, A.:** "Mystiques, Théosophes et Illuminés au siècle des Lumières", Wiesbaden 1976.

**FAIVRE, A. - ZIMMERMANN, Chr. (ed).:** "Epochen der Natyrmystik. Hermetische Tradition in wissenschaftlichen Fortschitt", Berlin 1979.

**FESTUGIERE, A.J.:** "La Revelation d'Hermes Trismegiste", 4 tomos (en 3 vols), Paris, nueva ed. 1986.

**FICHANT, M. (ed).:** "'De l'horizon de la doctrine humaine'. 'Apokatastasis Panton': La Restitution Universelle (1715). Texte traduit et annoté", Paris 1991.

**FICHANT, M. (ed):** "La Réforme de la Dynamique. Textes Inédits. "De Corporum Concursu" (1678). Edition, présentation, trad. et comment.", Paris 1994.

**FIRTH, K.R.:** "The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain 1530-1645", Oxford 1979.

**FORCE, J. - POPKIN, R. (ed).:** "The Books of Nature and Scripture", Dordrecht 1994.

**FOUKE, D.:** "Mechanical and Organical. Models in seventeenth-century Explanations of Biological Reproduction", en Science in Context, 3, 1989.

**FOUKE, D.:** "Emanation and the Perfections of Beings: Divine Causation and the Authonomy of Nature in Leibniz", en Archiv für Geschichte der Philosophie, 76, 1994, p. 168-194.

**FRANK, A.:** "The Kabbalah. The Religious Philosophy of the Hebrews", vers.ingl. London 1967.

**FRANK, J.R.:** "Harwey and the Oxford Physiologists: A Study of scientific Ideas", Berkeley, Los Angeles 1980.

**FRANKEL, L.:** "Anne Finch, Viscountess Conway", en **WEITE, M.C. (ed):** "A History of Women Philosophers", 3 vols. Dordrecht 1991, vol.3, p. 41-58.

**FRENCH, R. - WEAR, A. (ED).:** "The Medical Revolution in the Seventeenth Century", Cambridge U.P. 1989.

**GABBEY, A.**: "Anne Conway et Henry More: Lettres sur Descartes", en Archives de Philosophie, 40, 1977, p. 379-404.

**GABBEY, A.**: "Philosophia Cartesiana Triunphata: Henry More (1646-1671)", en **LENNON, T.M. - NICHOLAS, J.M. - DAVIS, J.W. (Ed)**: "Problems of Cartesianism", Montreal 1982, p. 171-250.

**GABBEY, A.**: "Cudworth, More, and the mechanical analogy", en **KROLL, R. (ed).**: o.c. p. 109-127.

**GARBER, D.**: "How God causes Motion: Descartes, Divine Sustenance and Occasionalism", en The Journ. of Philosophy, 84, 1987, p. 567-579.

**GARBER, D.**: "Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years", en **OKRUHLIK, K. - BROWN, J.R. (ed).**: o.c. p. 27-130.

**GARIN, E.**: "Umanesimo e Esoterismo", Padova 1960.

**GENSINI, St.**: "Leibniz linguist and philosopher of Language: Between 'primitive' and 'natural'", en **DASCAL, M. - YAKIRA, E. (ed).**: o.c. p. 111-136.

**GEYER-KORDESCH, J.**: "Passions and the ghost in the machine: or what not to ask about science in seventeenth- and eighteenth-century Germany". En: "The Medical Revolution of the seventeenth century". Ed. by R. French and A. Wear. Cambridge 1989, p. 145-163.

**GIGLIONI, G.**: "La teoria dell'immaginazione nell'idealismo biologico di Johannes Baptista van Helmont", en LA CULTURA, 29, 1991, p. 110-145.

**GIGLIONI, G.**: "Il 'Tractatus de natura substantiae energetica' di Fr. Glisson", en ANNALI della Facoltà de L. e F. Univ. Macerata, 24, 1991, p. 137-179.

**GIGLIONI, G.**: "Per una storia del termino GAS da van Helmont à Lavoisier: constanza e variazione del significato", en ANNALI, Univ. Macerata 25-26, 1992-93, p. 431-468.

**GIGLIONI, G.**: "Pampsychism versus Hylozoism. An interpretation of some Seventeenth-Century Doctrines of Universal Animism", en Acta Comeniana, 11, 1995, p. 25-44.

**GIGLIONI, G.**: "Automata Compared. Boyle, Leibniz and the debate on the notion of life and mind", en Brit. Journ. of the Hist. of Phil. 3, 1995, p. 249-278.

**GIGLIONI, G.**: "Anatomist Atheist? The 'Hylozoistic' Foundations of Francis Glisson's anatomical research", en **GRELL, O.P. – CUNNINGHAM, A. (ed).**: o.c. p. 115-135.

**GIGLIONI, G.**: "The machines of the body and the operations of the soul in Marcello Malpighi's anatomy", en **BERTOLONI, D. (ed).**: "Marcello Malpighi, anatomist and physician", Firenze 1997, p. 149-174.

**GIGLIONI, G.**: "Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont", Milano 2000.

**HUTTON, S.**: "Of Physics and Philosophy: Anne Conway, F.M.van Helmont and seventeenth-century Medicine", en **GRELL, O.P. - CUNNINGHAM, B. (ed).**: o.c. 228-246.

**HUTTON, S.**: "Henry More and Anne Conway on preexistence and universal salvation", en **BALDI, ML. (ed)**: o.c. p. 113-125.

**HYMAN, A.**: "From What is One and Simple only What is One and Simple can come to be", en **GOODMAN, L. (ed).**: o.c. p. 111-135.

**IDEL, M.**: "Differing conceptions of Kabbalah in the early 17th Century", en **TWERSKY, G.H. - SEPTIMUS, B. (ed).**: o.c. p. 186-200.

**IDEL, M.**: "The magical and neoplatonic interpretation of the Kabbalah in the Renaissance", en **COOPERMAN, B. (ed).**: o.c. p. 186-242.

**IDEL, M.**: "Kabbalah. New Perspectives", New Haven 1988.

**JACOB, J.R.**: "Robert Boyle and the English Revolution: A Study in Social and Intellectual Change", New York 1977.

**JACOB, M.**: "The Newtonians and the English Revolution 1689-1720", London 1976.

**JAUCH, U.P.**: "Leibniz und die 'Damenphilosophie': Zu einem besonderen Aspekt der Populärphilosophie", en V Intern.Leibniz-Kongress, 1988, Hannover, Vorträge I, p. 385-392.

**JOëL, D.H.**: "Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur Allgemeinen Jüdischen Theologie: zugleich eine kritische Beleuchtung der Frankschen 'Kabbalah'" Leipzig, 1849.

**JOLY, B.**: "Rationalité de l'Alchemie au XVIIe siècle", Paris 1992.

**JORDAN, W.K.**: "The Development of Religious Tradition in England", London 1934-40, 4 vols (espec. vol. IV).

**JONES, R.F.**: "Ancients and Moderns", 2da. ed. Berkeley 1967.

**JONES, R.M.**: "A Study of the Rise of the scientific Mouvement in Seventeenth-Century England", Washington 1961.

**KARGON, R.**: "Atomism in England from Harriot to Newton", Oxford 1966.

**KATZ, D.S.**: "Henry More and the Jews", en **HUTTON, S. (Ed).**: "Henry More..., p. 173-188.

**KATZ, S.I.**: "Mysticism and Philosophical Analisis", New York 1978.

**KATZ, S.I.**: "Mysticism and Religious Traditions", Oxford 1983.

**KATZ, S.I.**: "Post-zoharic Relation between Halakah and Kabbalah", en **COOPERMAN, B. (ed).**: o.c. p. 283-398.

**KITTREDGE, G.L.**: "Witchcraft in Old and New England", Cambridge 1929.

**KNECHT, H.H.**: "La logique de Leibniz", Laussane 1981.

**KNOX, R.A.**: "Enthusiasm. A chapter in the history of religion with the special reference to the XVII and XVIII centuries" Oxford 1957.

**KOLAKOWSKI, L.**: "Cristianos sin Iglesia. La consciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII", Varsovia 1965; vers. cast. Madrid 1982.

**KOYRE, A.**: "La philosophie de J. Boehme", Paris 1929.

**KOYRE, A.**: "From the closed world to the infinite universe", John Hopkins U.P. 1957; vers. cast. México-Madrid 1979.

**KOYRE, A.**: "Leibniz and Newton", en **FRANKFURT, H.G. (Ed).**: "Leibniz. A Collection of critical Essays", London 1976, p. 239-279.

**KOYRE, A.**: "Místicos, Espirituales y Alquimistas del siglo XVI alemán", vers. cast. Madrid 1981: 'Paracelso", p. 69-120.

**KRISTELLER, P.O.**: "Studies in Renaissance Thought and Letters", Rome 1956.

**KRISTELLER, P.O.**: "Renaissance Tought and his Sources", New York 1979; vers. esp. Mexico 1993.

**KROLL, J.**: "Die Lehre des Hermes Trismegistus", Münster 1914.

**KROLL, R. (ed).**: "Philosophy, Science, and religion in England 1640-1700", Cambridge 1992.

**KUBRIN, D.**: "Newton and the Gelical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy", en Journ. of the Hist. of Ideas, 28, 1967, p. 325-346.

**LEINKAUF, Th.**: "'Diversitas identitate compensata'. Ein Grundtheorem in Leibniz'Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit", en STUD. LEIBN. 28, 1, 1996, p. 58-83; y 29, 1, 1997, p. 81-102.

**LENOBLE, R.**: "Mersenne ou la Naissance du Mecanism", Paris 1943.

**LEONARD, E.**: "Historia General del Protestantismo", Paris 1961, 4 vols. vers. cast. Barcelona, vol. II, p. 225-278.

**LICHTENSTEIN, A.**: "Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist", Cambridge 1962.

**LOEMKER, L.E.**: "Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom", Cambridge Mass.1972.

**LOSONSKY, M.**: "Representationalism and Adamicism in Leibniz", en **DASCAL, M. - YAKIRA, E. (ed).**: o.c. p. 137-151.

**LOVEJOY, A.**: "The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea", Cambridge Mass.1942, reprint New York 1960.

**LYONS, H.**: "The royal Society", Cambridge 1944.

**MAHNKE, D.**: "Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik", Halle 1925.

**MAHNKE, D.**: "Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der Mathematischen Mystik", Stuttgart 1937.

**MAHNKE, D.**: "Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant", en Blätter für Deutsche Philosophie, 13, 1939, p. 1-73.

**MANUEL, K.T.**: "The Religion of Isaac Newton", Oxford 1974.

**McADOO, H.R.**: "The Spirit of Anglicanism: A Study of Anglican Theological Method *in the Seventeenth* Century", London 1967.

**McGINN, B.**: "Cabalists and christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance thought", en **POPKIN, R. - WEINER, G. (ed).**: o.c. p. 11-34.

**McGUIRE, J.E. - RATTANSI, P.**: "Newton and the 'Pipes of Pan'", en Notes and Records of the Royal Society of London, 21, 1966, p. 108-143.

**McGUIRE, J.E.**: "Neoplatonism and Active Principles. Newton and the 'Corpus Hermeticum'", en **WEBSTER, R.S. - McGUIRE, J.E.**: "Hermeticism and the scientific Revolution", Los Angeles 1977

**MMcGUIRE, J.E.**: "Transmutation and Immortality: Newton's Doctrine of Physical Qualities", Ambix, 14, 1967, p. 69-95.

**McLACHLAN, H.J.**: "Socinianism in 17h.Century England" Oxford 1951.

**MEINEL, Chr.**: "Early Seventeenth-Century Atomism. Theory, Epistemology and the Insufficiency of Experiment", en ISIS 79, 1988, p. 68-103.

**MEKEL, I. - DEBUS, A. (ed)**: "Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe", Washington 1988.

**MENDELSHON, E.**: "Heat and Life: the Development of the theory of Animal Heat", Cambridge Mass. 1964.

**MERCHANT, C.**: "The Vitalism of Francis Mercury Van Helmont: its influence on Leibniz", en Ambix, 26, 1979, p. 170-183.

**MERCHANT, C.**: "The Vitalism of Anne Conway: Its impact on Leibniz's concept of the Monad", en Journ. of Hist. of Philosophy, 17, 1979, p. 255-269.

**MERTON, R.**: "Science. Technology and Society in Seventeent Century England", New York 1938; neva ed. 1970; vers. cast. Madrid 1971.

**MEYER, R.**: "Leibniz und Plotin", STUD. LEIBN. Supplem. V, 1971, p. 31-54.

**MILLEN, R.**: "The manifestation of occult cualities in the scientific revolution", en **OSLER, M. - FARBER, P.L. (ed).**: o.c. p. 185-216.

**MINTZ, S.I.**: "The Hunting of Leviatan: Seventeenth-Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes", Cambridge 1962.

**MÜLLER, E.**: "History of Mysticism", New York 1946.

**MULTHAUF, R.P.**: "J.B. van Helmont's reformation of the galenic doctrine of digestion", en Bullet. of the Hist. of Medicine 29, 1955, p. 154-163.

**NICOLSON, M.**: "The early stage of Cartesianism in England", en Studies in Philology, 26, 1929, p. 356-374.

**NICOLSON, M.**: "Christ's College and the Latitude-Men", en Modern Philology, 27, 1929, p. 35-53.

**NICOLSON, M.**: "The real scholar Gypsy", en Yale Review, 1920, p. 327-348.

**OKRUHLIK, K. - BROWN, J.R. (ed).**: "The natural philosophy of Leibniz", Dordrecht 1985.

**O'NEIL, E.**: "Influxus Physicus", en **NADLER, St. (ed).**: "Causation in Early Modern Philosophy", Pensilvalia 1992.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Leibniz y la 'Philosophia Perennis'", en Estudios Filosóficos, Valladolid, 36, 1987, p. 29-57.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "El principio de analogía en Leibniz", en ENRAHONAR, Barcelona, 14, 1988, p. 33-61.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Leibniz und die 'Physischen Monaden' von F.M.Van Helmont", en STUD. LEIBN. Supplem. XXVII, 1990, p. 147-156.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Adam Kadmon: Conway, Leibniz and the Lurianic Kabbalah", en **DASCAL, M. - YAKIRA, E. (ed).**: o.c. 1993, p. 267-282.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Leibniz y la Tradición Teosófico-kabbalística: F.M.Van Helmont", (Tesis Doctoral 1988), Univ. Complut. Madrid, 2 vols. 1993.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Lady Conway. Entre los Platónicos de Cambridge y Leibniz", en FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, Univ. Sevilla 4, 1994, p. 59-80.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Leibniz y la Tradición Neoplatónica. Estado actual de la cuestión", en Rev. de Filosofía, Univ. Complutense, Madrid, 12, 1994, p. 493-517.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico (sigos XV-XVII)", en Enciclop. Iberoamericana de Filosofía, vol. VI, 1, Madrid 1994, p. 193-214.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "La nature nous monstre visiblement quelques échantillons, selon sa coustume, pour nous aider à deviner ce qu'elle cache", en **RACIONERO, Q. - ROLDAN, C. (ed)** o.c. 1995, p. 331-342.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Metafísica y ciencia en la epistemología de Leibniz. Un ejemplo: la preformación orgánica", en **NICOLAS, J.A. - ARANA, J.**: "Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame", Granada 1995, p. 355-368.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Leibniz y los Helmontianos", en REVISTA DE FILOSOFÍA, Univ. Complut. Madrid, ns. 19 y 20, 1998.

**ORIO DE MIGUEL, B.**: "Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los 'Cogitata in Genesim' de F.M. van Helmont". Univ. Polit. de Valencia, col. 'Leibnizius Politechnicus', 2 vols. Valencia 2002.

**OSLER, M. - FARBER, P.L. (ed).**: "Religion, Science, and Worldsview. To R. Westfall", Cambridge 1985.

**OSLER, M.**: "Ancients, Moderns, and the History of Philosophy: Gassendi's epicurean project", en **SORELL, T. (ed).**: o.c. p. 129-143.

**OWEN, G.R.**: "The Famous Case of Lady Anne Conway", en Annals of Medical History, 9, 1937.

**ORNSTEIN, M.**: "The Role of scientific Societies in the seventeenth Century", Chicago 1938, reprint London 1963.

**PAGEL, W.**: "Helmont, Leibniz, Stahl", en Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin, Wiesbaden 24, 1931, p. 19-59.

**PAGEL, W.**: "Van Helmont's 'De Tempore', and Biological Time", en OSIRIS, 8, 1949, p. 346-471.

**PAGEL, W.**: "Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance", Basel 1958.

**PAGEL, W.**: "The religious and philosophical aspects of Van Helmont's science and medicine", en Supplements to the Bulletin of the History of Medicine, n.2 Baltimore 1944, p. I-IX + 1-44.

**PAGEL,W.**: "Paracelsus and the neoplatonic and gnostic Tradition", Ambix, 8, 1960, p. 125-166.

**PAGEL, W.**: "The Prime Matter of Paracelsus", en Ambix, 9, 1961, p. 117-125.

**PAGEL, W.**: "William Harvey's Biological Ideas", Basel 1967.

**PAGEL, W.**: "The spectre of Van Helmont and the Idea of Continuity in the history of Chemistry", en **TEICH, N. (Ed).**: "Changing Perspectives in the History of Science. Essays in Honour of Joseph Needham", London 1973, p. 100-109.

**PAGEL, W.**: "Paracelsus als Naturmystiker", "Johannes Baptista Van Helmont als Naturmystiker", en **FAIVRE, A. - ZIMMERMANN, R.**: "Epochen der Naturmystik. o.c. Berlin, 1979, p. 52-104; 169-211.

**PAGEL, W.**: "Jan Baptista Van Helmont. Reformer of Science and Medicine", London 1982.

**PAGEL, W.**: "Religious motives in the medical biology in the XVIIth century", en **WINDER, M. (ed)** (edición póstuma de trabajos anteriores), London 1985, p. 97ss.

**PARTINGTON, J.R.**: "A History of Chemistry" London 1962, vol. II.

**PASSMORE, J.A.**: "Ralph Cudworth. An Interpretation", Cambridge 1951.

**PATRIDES, C.A.**: "Milton and the Christian Tradition", Oxford 1966.

**PAWLEY, W.C.**: "The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists" London 1937.

**PEÑA, V.**: "Espinosa: Categorías jurídicas y Ontología dinámica", en Cuadernos del Seminario Spinoza, Ciudad Real 1995.

**PEUCKERT, W.R.**: "Pansophia. Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der Magia Naturalis in 16 bis 18 Jahrhundert", Berlin 1967.

**POLITELLA, J.**: "Platonism, Aristotelianism, and Cabalism in the Philosophy of Leibniz", Philadelphia 1938.

**POPKIN, R.**: ""The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza" (196)).reprint Berkeley Los Angeles 1979.

**POPKIN, R.H. (Ed)**: "Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment", Wolfenbütteler Forschungen, vol. XXXVI, Wiesbaden 1987.

**POPKIN, R.**: "The religious background of Seventeenth Century Philosophy", en Journ. of the hist. of Philos.1987, p. 35-50.

**POPKIN, R.H.**: "The spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway", en **HUTTON, S. (Ed.).**: "Henry More... p. 97-104.

**POPKIN, R.**: "The Third Force in Seventeenth Century Thought", Leiden 1992.

**POPKIN, R. - WEINER, G. (ed).**: "Jewish Christians and Christian Jews", Dordrecht 1994.

**POPKIN, R. - WANDERJAGT, A. (ed).**: "Scepticismus and Irreligion in the seventeenth and eighteenth Centuries", Leiden 1993.

**POPKIN, R.**: "Spinoza, Neoplatonic kabbalist?", en **GOODMAN, L. (ed).**: o.c. p. 387-409.

**POWER, J.E.**: "Henry More and Isaac Newton on Absolute Space", en Journ. of Histo. of Ideas, 31, 1970, p. 289-296.

**POWICKE, F.J.:** "The Cambridge Platonists: A Study", London and Toronto 1926.

**PUECH, H.Ch.:** "En quête de la Gnose", vol. I, Paris 1978.

**PURVER, M.:** "The Royal Society: Concept and Creation". London, Cambridge Mass. 1967.

**PUTSCHER, M.:** "Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen von Lebensantrieb in ihren Geschichtlichen Wandlungen", Wiesbaden 1973.

**RACIONERO, Q. - ROLDAN, C. (ed).:** "Leïbniz. Analogía y expresión", Madrid 1995.

**RADA, E.:** "La polémica Leibniz-Clarke", Madrid 1980.

**RATTANSI, P.:** "Paracelsus and the Puritan Revolution", en Ambix, 11, 1963, p. 24-32.

**RATTANSI, P.:** "The Helmontian-Galenist Controversy in Restoration England", Ambix, 12, 1964, p. 1-23.

**RATTANSI, P.:** "The intellectual Origins of the Royal Society", en Notes and Records of RS of London, 23, 1968, p. 129-143.

**RATTANSI, P. - CLERICUZIO, A.:** "Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries", Dordrecht 1995.

**REGUERA, I.:** "Objetos de Melancolía (Jacob Boehme)", Madrid 1985.

**REINHARZ, J. - SCHWETSCHINSKI, D. (Ed).:** "Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in honour of Alexander Altmann", Durham 1982.

**RIGHINI B, M. - SHEA, W. (ed):** "Reason, Experiment, and Mysticism in the scientific Revolution", New York 1975.

**ROBERTS, J.D.:** "From Puritanism to Platonism in seventeenth Century England", The Hague 1968.

**RODIER, G.:** "Plotin. Sur un des origins de la Philosophie de Leibniz", en Etudes de Philosophie Grecque, Paris 1929, p. 309-351.

**ROSENBERG, S.:** "Exile and Redemption in Jewish Thought in the 16th Century. Contending Conceptions", en **COOPERMAN, B. (ed).:** o.c. p. 399-430.

**ROSS, G.McD.:** "Leibniz and Renaissance Neoplatonism", en STUD. LEIBN. Supplem. XXIII, 1981, p. 125-134.

**ROSS, G.McD.:** "Occultism and Philosophy in the seventeenth Century", en **HOLLAND, A.J. (ed).:** o.c. p. 95-115.

**ROSS, G.McD.:** "Leibniz and the origin of things", en **DASCAL, M. - YAKIRA, E. (ed).:** o.c. p. 241-257.

**ROSSI, P.**: "Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria de Lulio a Leibniz", MIlano-Napoli 1960.

**ROSSI, P.**: "Francis Bacon. From Magic to Science", London 1968; vers. cast. Madrid 1990.

**ROSSI, P.**: "Hermeticism, Rationality and the scientific Revolution", en **RIGHINI B.M. - SHEA, W. (ed)**: "Reason...", o.c. p. 247-273.

**RUPERT HALL, A.**: "Henry More and the scientific revolution", en **HUTTON, S. (ed)**: o.c. p. 37-54.

**RUPERT HALL, A. (Ed.)**: "Henry More: Magic, Religion and Experiment", Oxford 1990.

**RUTHERFORD, D.**: "The Optimal Mean: Mechanism, Vitalism and the Intelligibility of Matter", V Intern. Leibniz-Kongress, 1988, Hannover, Vorträge I, p. 833-840.

**SACCARO BATTISTI, G.**: "Herrera and Spinoza on divine Attributes", en ITALIA, 4, 1985, p. 21-58.

**SACCARO BATTISTI, G.**: "Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza entre Kabbale et Scholastique: à propos de la création 'ex nihilo'", en Archives de Philosophie, 51, 1988, p. 55-73.

**SACH, B.**: "The Influence of Cordovero on 17th Century Jewish Thought", en **TWERSKY, I. - SEPTIMUS, B. (ed).**: o.c. p. 365-379.

**SCHMITT, Ch.**: "Perennial Philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz", en Journ.of the Warburg Inst. 27, 1966, p. 505-532.

**SCHNEIDER, M.**: "Leibniz über Geist und Maschine", en Philos. Jahrbuch, 92, 1985, p. 335-352.

**SCHNEIDER, M.**: "Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes'Beitrag zum Geist-Maschine-Problem. STUD. LEIBN. Supplem. 29, 1993.

**SCHNEIDER, W.**: "Adam Boreel, sein Leben und seine Schriften", Giessen 1911.

**SCHNEIDER, W.**: "Chemistry and Jatrochemistry", en **DEBUS, A. (ed).**: o.c. vol. I, p. 141-149.

**SCHOLEM, G.**: "Kabbalah", en Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971, vol. X, cols. 489-654.

**SCHOLEM, G.**: "Yezirah", en Encyclopaedia Judaica, vol. XVI, cols. 782-788.

**SCHOLEM,G.**: "Zohar", en Encycl. Judaic. vol. XVI, cols. 1193-1215.

**SCHOLEM, G.**: "Ursprung und Anfänge der Kabbalah", 1962, vers. franc. "Les Origines de la Kabbale", Paris 1966.

**SCHOLEM, G.**: "Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen", Frankfurt 1957.

**SCHOLEM, G.**: "Zur Kabbalah und ihrer Symbolik" Frakfurt 1960; vers. cast. "La cábala y su simbolismo", Madrid 1979.

**SCHOLEM, G.**: "Jewish Gnosticism. Merkabah and Talmudic Tradition", New York 1960.

**SCHOLEM, G.**: "Das Buch 'Sha'ar ha-shamayim' oder Pforte des Himmels", Frankfurt 1974.

**SCHOLEM, G.**: "Sabbatai Sevi. The mystical Messiah", transl. by R.J. Zwei Werblosky, Princeton.

**SCHOLEM, G.**: "Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folge", en **GRÜNDEN, K. - SCHMIDT, B. (ed).**: o.c. p. 15-25.

**SCHÜTT, H.P.**: "Zu Henry Mores Widerlegung des Spinozismus", en **CRAMER, K. (Ed)**: Spinozas Ethik..., p. 19-50.

**SECRET, Fr.**: "Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance", Paris 1964.

**SEROUYA, H.**: "La Kabbale. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique", Paris 1947.

**SHAPIRO, B.**: "Science, Politics and Religion", en Past and Present, 66, 1975.

**SHAPIRO, B.**: "Latitudinarianism and science in the seventeenth Century England", en Past and Present, 40, 1968, p. 16-41.

**SHEPPARD, H.J.**: "The Mythological Tradition and Seventeenth-century Alchemy", en **DEBUS, A. (ed).**: o.c. vol. I, p. 47-59.

**SORELL, T.(ed).**: "The rise of Modern Philosophy", Oxford 1993.

**STACE, W.T.**: "Mysticism and Philosophy", London 1961.

**STAUDENBAUR, C.A.**: "Platonism, Theosophy, and Immaterialism: recent views of the Cambridge Platonists", en Journ. of Hist. of Ideas, 35, 1974, p. 157-169.

**STEIN, S. - LOEVE, R. (ed)**: "Studies in Jewish religious and intellectual history. Presented to Alexander Altmann", Alabama 1979.

**SUBBIONDO, J.L.**: "John Wilkins and 17th century British Linguistics", Amsterdam, 1992.

**TEICH, M. - YOUNG, R. (Ed)**: "Changing Perspectives in the History of Science. Essays in Honour of Joseph Needham", London 1973.

**TELLE, J. (ed).**: "'Theophrasta Sancta'. Der Paracelsismus als Religion in Streit mit den offiziellen Kirchen", Stuttgart 1994.

**TISHBY, I.**: "The Wisdom of the Zohar. An Anthology of texts", 3 vols. Oxford 1989.

**THOMAS, K.**: "Religion and the Decline of Magic", London 1971.

**THORNDIKE, L.**: "A History of Magic and experimental science" 8 vols. New York 1923-1958.

**THUNE, N.**: "The Boehmenists and the Philadelphians. A Contribution to the study of English mysticism in the 17th and 18th centuries", Upsala 1948.

**TOBIN, T.H.**: "The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation", Washington D.C. 1983.

**TOON, P.(Ed).**: "Puritans, The Millenium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660", Cambridge 1970.

**TREVOR-ROPER, H.**: "Religion, the Reformation and social Change", London 1967.

**TROELTSCH, E.**: "The social Teachings of the Christian Churches", vers. ing. 2 vols. London 1931.

**TULLOCH, J.**: "Rational Theology, and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century", London 1874, 2 vols, reprint 1968.

**TUVESON, E.L.**: "Millenium and Utipia: A Study in the Background of the Idea of Progress", Berkeley 1949.

**TWERSKY, I. - SEPTIMUS, B. (ed).**: "Jewish Thought in the 17th Century", Cambridge 1987.

**URBACH, E.E.**: "The sages, their concepts and beliefs", Jerusalem 1975.

**UTERMÖHLEN, G.**: "Leibniz im Briefwechsel mit Frauen", en Niedersächschiches Jahrbuch für Landesgeschichte, n. 52, 1980, p. 219-244.

**UTERMöHLEN, G.**: "Die Rolle fürstlicher Frauen im Leibniz und Wirken von Leibniz" en STUD. LEIBN. Sonderheft 16, 1990, p. 44-60.

**VAJDA, G.**: "Introduction à la pensée juive du Moyen Age", Paris 1947.

**VEILLARD BARON, J.L.**: "L'intelligence mystique", Paris 1985.

**VICKERS, B. (Ed).**: "Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance", Cambridge 1984.

**VICKERS, B.**: "On the function of Analogy in the Occult", en **MEKEL, I. - DEBUS, A. (ed).**: o.c. p. 265-292.

**WALKER, D.P.**: "The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussion of Eternal Torment", London 1964.

**WALKER, D.P.**: "Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella", London 1958.

**WALKER, D.P.**: "Medical Spiritus and God and soul", en **FATTORI, M. - BIANCHI, M. (ed)**: o.c. p. 233-244.

**WALKER, D.P.:** "The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteentn Century", London 1972.

**WALZER, M.:** "The Revolution of the Saints. A Study of the Origins of Radical Politics", Cambridge Mass. 1965.

**WARD, R.:** :The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More, Late Fellow of Christ's College in Cambridge", London 1710. Reprint by **HOWARD, M.F.**, London 1911.

**WEBSTER, Ch.:** "English Medical Reformers of the Puritan Revolution: a Background to the 'Society of Chymical Physicians'", en Ambix, 14, 1967, p. 16-41.

**WEBSTER, Ch.:** "The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660", New York 1976.

**WEBSTER, Ch.:** "From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science", London 1982.

**WEBSTER, Ch.:** "Alchemical and Paracelsian Medicine", en **WEBSTER, Ch. (Ed).:** "Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century", Cambridge 1979, p. 301-334.

**WEIR, Ch.:** "Francis Mercury Van Helmont: His life and his position in the intellectual history of the seventeenth century", Cambridge Mass, 1941 (microfilm).

**WERBLOWSKY, R.J.Z.:** Magie, Mystik, Messianismus", Hildesheim 1997.

**WESTFALL, R.:** "The Role of Alchemy in Newton's Career", en **RIGHINIB, M. - SHEA, W.:** "Reason...", o.c.p. 189-232.

**WESTFALL, R.:** "Science and Religion in Seventeenth Century England", New Haven 1958.

**WESTFALL, R.:** "Newton and the Hermetic Tradition", en **DEBUS, A. (ed).:** o.c. vol. II, p. 183-198.

**WESTFALL, R.:** "Force in Newton's Physics", London 1971.

**WESTMAN, R. - McGUIRE, J.E.:** "Hermeticism and the Scientific Revolution", Los Angeles 1972.

**WILKINSON, R.:** "The Hartlib Papers and Seventeenth Century Chemistry", Ambix, 15, 1968, p. 54-69.

**WILLIAMSON, G.:** "The Restoration Revolt against Enthusiasm", en Studies in Philology, 30, 1933, p. 571-603.

**WILSON, C.:** "'De Ipsa Natura'. Sources of Leibniz's Doctrines of Force, Activity and Natural Law", en STUD. LEIBN. 19, 1987, p. 148-172.

**WILSON, C.:** "Leibniz's Metaphysics. A Historical and Comparative Study", Princeton 1989.

**WILSON,C.**: "Nostalgia and Counterrrevolution: the Case of Cudworth and Leibniz", en STUD. LEIBN. Supplem. XXVII, 1990, p. 138-146.

**WILSON,C.**: "The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope", Princeton 1995.

**WINSTON, D.**: "Was Philo a Mystic?". en **DAN, J. - TALMAGE, F. (ed).**: "Studies in Jewish Mysticism", Cambridge Mass. 1982, p. 15-39.

**WÖHRMANN, K.R.**: "Leibniz' metaphysische Begründung der Ars Inveniendi", en STUD. LEIBN. Supplem. XV 1975, p. 39-53.

**WÖHRMANN, K.R.**: "Die Unterscheidung von Exoterik und Esoterik bei Leibniz", STUD. LEIBN. Supplem. XXI, 1980, p. 72-82.

**WOLFSON, H.A'**: "Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam", Cambridge Mass. 1948; reprint Harvard U.P. 1982.

**WOLFSON, H.A.**: "The Philosophy of Spinoza", 2 vols. Cambridge Mass.1934; reprint New York 1969.

**YATES, Fr.**: "Giordano Bruno and the Hermetic Tradition", London 1964; vers. cast. Barcelona 1983.

**YATES, Fr.**: "The Theatre of the World", London 1979.

**YATES, Fr.**: "The Rosicrucian Enlightenment", London 1972.

**YATES, Fr.**: "The Hermetic Tradition in Renaissance Science", en **SINGLETON, Ch. (Ed).**: "Art, science and History in the Renaissance", Baltimore 1968, p. 255-274.

**YOVEL, Y.**: "Spinoza and other heretics" 2 vols. Princeton 1989.

**ZAC, S.**: "L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza", Paris 1963.

**ZAMBELLI, P.**: "L'ambigua natura della Magia", Milano 1991.

# PRINCIPIOS

## DE LA MÁS ANTIGUA Y MÁS MODERNA FILOSOFÍA

**acerca de Dios, de Cristo y de la Criatura**

**es decir**

**acerca del Espíritu y la Materia en general**

**Con su ayuda pueden resolverse todos los problemas que no pudieron ser resueltos ni mediante la Filosofía Escolástica, ni mediante la Común Moderna, tanto Cartesiana, como Hobbesiana o Espinosiana**

**OPÚSCULO PÓSTUMO**

**traducido de la Lengua Inglesa al Latín, con Anotaciones extraidas de la Antigua Filosofía de los Hebreos**

**AMSTERDAM**

**1690**

## PREFACIO DE HENRY MORE[1]

Amable lector,

Estos fragmentos de aquella incomparable persona, la vizcondesa Lady Conway, que tienes en tus manos para tu edificación, no quieren ser una ofensa para tí ni un desdoro para su desaparecida autora, como si fueran algo impropio de aquellas singulares dotes naturales e ingenio que Dios había derramado sobre ella y de aquellos admirables logros que había alcanzado en los más importantes y variados campos del conocimiento natural y divino. Debes comprender que sólo son escritos redactados precipitadamente y a intervalos, diría incluso que de forma oscura, en un cuaderno, con pluma de grafito, durante el ocaso de sus largos y penosos sufrimientos y enfermedades, que ella nunca tuvo oportunidad de revisar, corregir o perfeccionar. Pero el sincero y piadoso espíritu que en ellos alienta hizo pensar a algunos que sería conveniente hacerlos públicos, en la esperanza de que estos fragmentos rotos escritos por un alma tan íntegra y sincera podrían ofrecer el Pan de Vida a todos aquellos que tienen hambre no fingida de la verdadera virtud y santidad. Por eso yo te ruego que tengas a bien interpretar generosamente lo que con benevolencia se te ofrece, y que admires conmigo el sano juicio y la experiencia de este excelente personaje, que, abundando en lo que la gente más valora, no sólo la nobleza de nacimiento y grandeza de carácter y fortuna en el mundo así como su extraordinario afecto para con sus más próximos familiares y amigos, sino también aquella singular viveza y capacidad de comprensión que le permitía alcanzar toda clase de conocimientos en las artes y las ciencias, además de una maravillosa sagacidad y prudencia en todos los asuntos

---

[1] Este prefacio no aparece en la edición de 1690. Lo recoge **WARD, R.**: "The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More, Late Fellow of Christ's College in Cambridge", London 1710, cap. XVI. Ward lo encontró entre los papeles de H. More. Es un texto lleno de emoción, donde descubrimos el profundo afecto y admiración que el Platónico profesó a Anne Conway hasta el final, a pesar de su mutuo intelectual distanciamiento. Vemos, a la vez, la encantadora colaboración de More y Van Helmont en la preparación de la pieza. Compuesto con toda seguridad inmediatamente después de la muerte de la vizcondesa, el texto está redactado por H. More en primera persona; pero ésta no es él sino Van Helmont, que lo firma ("as I can witness, that was present with her when she died"); y cuando ha de referirse a sí mismo se identifica como "that Party" ("that Party can testifie", "and upon occasion she gave a Paper-book that Party", etc). Al final, en una formulación moriana, se dejan traslucir algunas ideas de la secta de los cuáqueros, que alimentaron la vida interior de Conway en sus últimos momentos: "the New Birth or Real Regeneration, which is the true and saving Knowledge of Christ in us, the Hope of Glory". Véase en **POPKIN, R.**: "The spiritualistic cosmologies...", a.c. p. 107-108 un breve desarrollo de estas ideas
El texto inglés se encuentra en **WARD, R.** o.c. p. 204s. y reproducido en **LOPTSON, P.**: "Principles.." p. 240-243, y en **COUDERT, A - CORSE, T.**: "Principles...", p. 3-6. He tratado de hacer una traducción un poco más flúida, sin perder la efusiva elocuencia de un texto lleno de anacolutos y paréntesis.

cotidianos en los que su agudeza y solidez de juicio sorprendía a quienes tenían ocasión y oportunidad de consultarle; digo, pues, que, aun abundando en todo esto, nada era tan sorprendente para las personas mayores que la habían conocido desde su juventud, como el sentido exacto, el gusto y el aprecio que tenía por lo que está infinitamente por encima de todas las cosas, como es el conocimiento salvífico de nuestro Señor Jesús, el conocimiento de Cristo en nosotros (esto es, de su Poder, su Vida y su Espíritu en nosotros), y la esperanza de su Gloria.

Y gracias sobre todo a esto, si no exclusivamente, fue capaz de enfrentarse, con maravillosa paciencia, a aquellos prolongados y penosos dolores de cabeza, extendidos luego a todo el cuerpo, que de otra manera habrían sido completamente insoportables para la carne y la sangre. Y para asombro de quienes[2] la conocieron desde su juventud y disfrutaron del honor de su amistad hasta el día de su muerte, aunque ella venía ya afligida por aquellos sufrimientos algunos años antes de conocerla y ellos siguieron cultivándose cómodamente más y más mientras que agudos e intolerables ataques y paroxismos la tenían a ella perpetuamente sumida en el dolor hasta el extremo de haber podido contagiar a otros sus insufribles paroxismos; a pesar, digo, de estos grandes impedimentos y de la dura oposición intelectual a la que estaba sometida, su aprendizaje progresó rápido y certero, pues tenía la más grande facilidad imaginable para toda clase de especulaciones, ya fueran físicas, metafísicas o matemáticas. No sólo comprendió perfectamente el verdadero Sistema de Mundo, llámale como quieras, copernicano o pitagórico, con todos sus argumentos demostrativos, sino incluso toda la filosofía de Descartes así como los escritos de quien (aun sin dejar de ser amigo de Descartes), por amor a la verdad se opuso abiertamente a sus errores[3]. Por no decir nada de su seguimiento de Platón y de Plotino (con ayuda de la Lengua Latina, cuyas destrezas adquirió a pesar de tantas dificultades) y de su investigación y juicioso análisis de los abstrusos escritores de la Teosofía; lo que ---quien esto escribe puede testificar---, no hacía por vanidad intelectual o curiosidad de aficionado, sino que era, por así decirlo, el genuino alimento de su genio natural. Jamás pudo él[4] observar en ella, cuando podía salir en público y conversar, señal alguna de ostentación de sus conocimientos, ni se permitía nunca descubrirlos sino cuando una clara oportunidad se le ofrecía, según aquella máxima escrita en el interior de un cuaderno que desde hacía mucho tiempo había guardado para sí misma, que en cierta ocasión se lo mostró a él, y que puede hoy contarse entre sus sencillos aforismos: la ignorancia es preferible al orgullo.

En efecto, aquellas excelencias cristianas que en ella brillaban en su rigurosa persecución de la verdad y del conocimiento eran tan eminentes que podían verdaderamente oscurecer el lustre de sus otras cualidades, para todos aquellos que

[2] "That Party".

[3] Henry More se refiere aquí a sí mismo y a la polémica que sostuvo con Descartes durante los años 1648-49.

[4] H. More.

tuvieran ojos para verlas y fueran jueces competentes en la materia. Pues cuando los padecimientos son tan agudos y tan incurables (tan grandes eran para ella que sólo la imposibilidad de tolerarlos pudo inducirla a soportar remedios tan penososo y rudimentarios, peores incluso que el dolor mismo o la enfermedad, a juicio de cualquier hombre normal), tan incurables eran que sorprendieron e hicieron fracasar los intentos de todos los físicos, galenistas, químicos, empíricos, tanto franceses como ingleses. En un supremo intento de curar su enfermedad, pasó a Francia con el propósito de que le abrieran el cráneo (pero nadie se atrevió a semejante aventura, limitándose a abrirle las arterias jugulares). Así que por fín aceptó abandonar cualquier otro experimento. El único consejo razonable fue el que le dio quien esto escribe, su fiel amigo[5]: confiarse por completo a DIOS, y ensayar aquel otro noble experimento, si no sería la salud completa de su alma quien pudiera restablecer también, a su tiempo, la salud de su cuerpo. El admitía, sin duda, que sería moralmente inaceptable para toda persona en aquellas extremas circunstancias no buscar cualquier remedio natural que pudiera ofrecer alguna esperanza de consuelo. Pero, en todo caso, no sin una Providencia que había mostrado ineficaces todos los remedios; que el poder de Dios podría hacerse más manifiesto y victorioso en un alma regenerada, incluso en el extremo de las mayores aflicciones y tentaciones... Así pues, tal como empezaba a decir, mientras que padecimientos tan agudos e intolerables bloquean de ordinario el espíritu del afligido, hacen su conversación penosa a los demás y encierran su mente sumiéndola en sus propios sufrimientos, yo puedo atestiguar sobre los siete u ocho años de su experiencia[6] y de la otra persona[7], a la que he hecho ya referencia cuatro veces, que su conversación fluía siempre con tal mansedumbre, bondad y discreción, incluso ante aquellos que no la trataban con amabilidad o se conducían ante ella provocadoramente bajo una pretendida amistad, que no puedo pensar en ello sin admiración y asombro; cómo estaba siempre dispuesta a dar buen sentido a las acciones de otras gentes por extrañas que fueran, cada vez que el crédito de aquellas hubiera sido desdeñado por lenguas orgullosas o envidiosas; y, en fín, cómo en medio de insoportables dolores y aflicciones que persistieron hasta su final, y que ordinariamente clavan, por así decirlo, y atenazan la mente de un alma normal bajo sus propios personales asuntos, ella sin embargo prestaba su atención y su previsora solicitud a todos sus amigos y familiares más próximos; y todo esto, y hasta su último respiro (como puedo atestiguarlo, pues yo estaba presente con ella cuando murió)[8], lo hizo como si hubiera sido designada por Dios aun en vida como Genio Bueno Universal o Angel Tutelar de todos sus amigos y familiares. Pues, aunque sus dolores crecieron, su conocimiento no disminuyó; y contrariamente al dicho común, ella murió sin fiebre, simplemente por dolor, sosegada la respiración como en un sueño,

[5] "Which was the very Advice, which that Party, her Faithful Friend (More), gave her betimes".

[6] Van Helmont. Como sabemos, el teósofo permaneció a la cabecera de Conway de 1670 a 1679, cuando ella murió.

[7] "and that other Party".

[8] Van Helmont.

sin estertores y con los ojos abiertos hasta después de entregar su espíritu. Preguntado el viejo amigo[9] sobre su muerte en Ragley, sólo dió esta breve respuesta: "Yo siento ---y bendito sea Dios por ello--- que mi Lady Conway fue mi Lady Conway hasta su último aliento; el más grande ejemplo de paciencia y presencia de ánimo en el supremo límite del dolor y la aflicción, con quien habremos de reunirnos; apenas podría encontrarse algo parecido a ella desde los tiempos primitivos de la Iglesia". De sus sobrenaturales momentos de consuelo y alivio tras algunos episodios de grandes agonías y conflictos, y de sus sagaces previsiones de las cosas futuras, podría aquí hacer ahora mención; pero creo que esto es ya menos necesario.

Si te he contado todas estas cosas de nuestra amiga, la excelente Lady, no ha sido por halago interesado o adulación carnal hacia ella, sino para que Dios sea reconocido y puedas por tí mismo comprender con más profundidad que aquella religión que da valor a las cosas en tiempos de aflicción, no es opinión, ni ceremonia, ni palabras o fantasías, sino el poder de Dios en el interior del hombre mediante el Nuevo Nacimiento o auténtica regeneración, que es el verdadero y salvífico conocimiento de Cristo en nosotros, la esperanza de su Gloria. Y habiendo ella descubierto este misterio desde su juventud y habiéndose cultivado en él, la hizo invencible campeona y le permitió dotarse de aquella robustez y consistencia frente a los golpes de Satán o las tristes acometidas de la débil naturaleza, en la que, por el poder divino en el Nuevo Nacimiento, ella se mostró a sí misma más que un Conquistador.

Si estos papeles que he puesto en tus manos pueden contribuir de alguna manera a la consecución de este bienaventurado Estado, me sentiré muy satisfecho. Entre tanto, te ruego aceptes este servicio de amor.

Tuyo en la verdad, como lo es en Jesús.

FR. MER. HELMONT

[9] H. More.

## PREFACE BY HENRY MORE

COURTEOUS READER

These Fragments of that incomparable Person, the Lady Viscountess Conway, which are put into thy Hands for thine Edification; that they may neither prove an Offense to thy self, nor an Injury to the deceas'd Author, as seeming less suitable to those singular Natural Parts and Wit that God had bestow'd upon her, besides those admirable acquir'd Accomplishments in the chiefest and Choicest Parts of Knowledge, as well Natural as Divine; Thou art to understand, that they are only Writings abruptly and scatteredly, I may add also obscurely, written in a Paper-Book, with a Black-lead Pen, towards the latter end of her long and tedious Pains and Sickness; which She never had Opportunity to revise, correct, or perfect. But so Sincere and Pious a Spirit breathing in them, it was thought Fit by some to make them Publick: It being hopeful, that these broken Fragments of so Entire and Sincere a Soul, may prove the Bread of Life to as many as have an unfeign'd Hunger after true Holiness and Righteousness. Wherefore I desire thee, that thou would'st Candidly interpret, what in Kindness is offer'd to thee; and to admire with me the Sound Judgment and Experience of this Excellent Personage: Who abounding with that which the Natural Man sets so high a Price upon (I mean, not only Nobleness of Birth, and Greatness of Quality and Fortune in the World, and extraordinary Dearness to her nearest Relations and Friends, but) that singular Quickness and Apprehensiveness of Understanding, for the enabling her to attaining all manner of Knowledge in Arts and Sciences; besides a marvellous Sagacity and Prudence in any Affairs of Moment, wherein her Quickness and Solidness of Judgment was surprising, to as many as had Occasion and Opportunity to consult with her: I say, though abounding with these, yet nothing was so surprising to the Serious, who have known her from her Youth, as that she had so timely a Sense and Relish of what is infinitely above all these things, and accordingly esteem'd it; which is the saving Knowledge of our Lord Jesus, the Knowledge of Christ in us (that is, of his Power, Life, and Spirit in us) the Hope of Glory.

In vertue of this chiefly, if not solely, was she enabled, with that marvellous Patience, to undergo those long and tedious Pains of her Head (which after seiz'd on her Body also) which other wise had been plainly unsupportable to Flesh and Blood. And to the Astonishment of that Party, who knew her from her Youth, and had the Honour of her Friendship, to her dying Day; Though She was troubled with these Pains some Years before his Acquaintance with her, and they were growing upon her still more and more till, besides her High and Intolerable Fits or Paroxysms, She had continuance of Pain perpetual upon her, Such as would have prov'd unsufferable Paroxysms to others: Yet notwithstanding these great Impediments, and hard Batterie laid against her Intellectuals, her Understanding continued quick and sound, and had the greatest Facility imaginable for any, either Physical, Metaphysical, or Mathematical Speculations; so that She understood perfectly, not only the true System of the World, call it Copernican or Pythgorik as you will, with all the Demonstrative Arguments thereof; but all Descartes his

Philosophy, as also all the Writings of him, who (though a Friend of Descartes, yet) out of Love to the Truth, hath so openly for this good while oppos'd his Errors: To say nothing of her persuing (by the Benefit of the Latin Tongue, which she acquir'd the Skill of notwithstanding these great Impediments) of both Plato and Plotinus, and of her searching into, and judiciously sifting the abstusest Writers of Theosophy; which, that party can testifie, was not out of Vanity of Mind, or fond Curiosity, but it was, as it were, the genuine Food of her Natural Genius: Nor could he ever observe, while She could come abroad and Converse, that She would ever ostentate her Knowledge; or so much as make any Discovery of it, upon never so fair an Opportunity; According to that Saying, writ in the In-side of a Paper-Book She had had a long time by her, and upon Occasion gave that Party, and may well be added to her plain Parables; Ignorance is better than Pride.

And indeed these Christian graces, that shin'd in her along this Close Pursuit of Truth and Knowledge, were so Eminent, that they might justly seem to obscure the Lustre of her other Accomplishments, with those that had Eyes to behold them, and were competent Judges of them. For whereas such Pains, so great, and so incurable (For they were so great, that nothing but the Intolerableness, could make her undergo such painful and coarse Remedies, worse than any Pain or Disease else could be, in any ordinary Man's Judgment; and so incurable, that they puzzled and defeated all the Attempts of all Physicians whatsoever; Galenists, Chymists, Empiricks, as well French as English; for she went into France on purpose to have her Cranium open'd (but none durst adventure on it, though they opened her Jugular Arteries) in order to the Curing of her Disease: So that at last She was fain to Cease from making any more Trials. Which was the very Advice, which that Party, her Faithful Friend gave her betimes; namely to betake her self wholly to GOD, and to make that Noble Experiment, whether the Consummate Health of her Soul, would not recover also, in due time, the Health of her Body. But he confess'd withall, that it seem'd Morally impossible for any one in such Circumstances of Extremity, not to make trial of any Natural means that might give any Hope of Relief. But it seems not without a Providence, that All means prov'd so ineffectual; that the Power of God in a Regenerate Soul might the more manifestly appear, how victorious it is, even in the extremest Afflictions and Temptations. For, what I was agoing to say, whereas such Pain, so great and intolerable doth ordinarily empeevish the Spirit of the Afflicted, and makes their Conversation ungrateful to Others, their Minds being taken up with their own Sufferings; I can witness from these Seven or Eight Years Experience of her, and that other Party, whom I have so often mentioned, for Four times as long again, that her Conversation was always with that Meekness, Kindness, and Discretion, even to those that have not fairly, if not provokingly carried themselves towards her, in their pretended Friendship, that I cannot think of it without Admiration and Astonishment; and how Ready She was to put a good Sense upon Other Folks Actions, though Strangers, when their Credit hath been diminish'd by a Proud and Envious Tongue: And Lastly, how in the midst of her insupportable Pains and Afflictions, which continued upon her to the Last; and which do naturally nail down, as it were, and fix the Mind of an Ordinary Soul, to its own Personal Concerns; how yet She bore the Care, and Provident Sollicitude, for

all her Friends, and of her nearest Relations the most; which she did, in a manner, to her very last Breath (as I can witness, that was present with her when she died) as if She had been appointed by God the Common Good Genius, or Tutelar Angel, of all her Friends and Relations, even while She was in the Flesh. For though her Pains encreas'd yet her Understanding diminish'd not; and in Contradiction to that Common Aphorism, She dyed without any Fever, merely of her Pains, drawing her Breath a while as one asleep, without throatling, and with her Eyes open, and presently after giving up the Ghost. Her Antien Friend being acquainted with the Circumstances of her Death from Ragley, return'd only this short Answer, "I perceive, and bless God for it, that my Lady Conway was my Lady Conway to her Last Breath; the greatest Example of Patience and Presence of Mind, in highest Extremities of Pain and Affliction, that we shall easily meet with: Scarce any thing to be found like her, since the Primitive times of the Church". Of her Supernatural Comforts and Refreshments after some of her greatest Agonies and Conflicts, and of her strange Praevisions of things future, I might here also make mention, but I hold it less necessary.

And these things which I have Communicated to thee, concerning our Friend, this Excellent Lady; I have not done it out of any Partial or Carnal Boastings: But that God may be fortified, and that thou mayst the more fully understand; That that Religion, that availth any thing in the time of Distress, is not Opinion, Ceremony, Talk, or Fancy, but the Power of God in tne inward Man, in Vertue of the New Birth, or Real Regeneration, which is the true and saving Knowledge of Christ in us, the Hope of Glory. Which Mystery She being acquainted with from her Youth, and growing up therein; it made her such as invincible Champion, and enabled her to bear up with that Stoutness and Constancy, either against the Buffetings of Satan, or sad Incumbrances of Afflictive Nature; in which, by the Divine Power in the New Birth, She hath prov'd her self more than Conquerour.

To the Attaining which Blessed State, if these Papers, which I have put into thy Hands, may contribute any thing, I shall much rejoice thereat: In the mean time, I desire thee, that thou would'st accept this Office of Love from.

Thine in the Truth, as it is in Jesus.

FR. MER. HELMONT

## AL LECTOR

B.L.[1]

Editamos en tu honor este Opúsculo, que fue escrito hace no muchos años por una Condesa inglesa, mujer erudita más allá de su sexo, gran conocedora de la literatura Latina y Griega, y sumamente versada en toda clase de Filosofías. Imbuida en un primer momento en los principios de Descartes, y vistos sus defectos, descubrió después tantas cosas en la lectura de algunos escritores de la genuina Filosofía de la Antigüedad, que escribió estos pocos capítulos para su uso personal, pero con una letra muy oscura y minutísima. Al ser descubiertos después de su muerte, parte de ellos fueron transcritos (pues los que quedan apenas han podido ser descifrados hasta hoy) y traducidos al Latín, a fin de proporcionar alguna utilidad a todo el mundo de las Letras. Aquí están, pues, a disposición pública, para que todo aquel que quiera pueda admirar a su autora[2], reconocer la Verdadera Filosofía y evitar más fácilmente los errores ¡ay! demasiado comunes. De todo ello disfruta y Vale.

---

[1] Benévolo Lector.

[2] O "admirar al Autor" (Autorem mirari), i.e. Dios. El uso de mayúsculas o minúsculas en la edición latina no es muy riguroso; como tampoco lo es el uso de la puntuación, que a veces he modificado para dar a la traducción una mayor fluidez.

# *Capítulo 1*

## SOBRE DIOS Y SUS DIVINOS ATRIBUTOS[3]

1, 2, 3, 4, 5. Sobre DIOS y sus divinos atributos.- 6, 7. De qué manera puede concebirse en DIOS la Trinidad según la Escritura, si, a fin de que no se ofendan ni Judíos, ni Turcos[4], ni ningún otro pueblo, se omiten los términos "Tres Personas Distintas", que ni son de la Escritura ni contienen un sentido razonable.

1. [1] Dios es Espíritu, luz y vida, infinitamente sabio, bueno, *justo, fuerte, omnisci*ente, omnipresente, omnipotente; Creador y autor de todas las cosas visibles e invisibles (Cfr. **Adumbratio [2]Kabbalae Christianae**, cap. 2, n. 2-7 en **Kabbalae Denudatae** Tom. II, Tract. ult.)[5].

2. En Dios no hay tiempo, ni cambio, ni composición, ni división de partes: porque él es total y absolutamente uno en sí mismo y en posesión de sí mismo, sin ninguna multiplicidad o mezcla: no tiene en sí la más mínima tiniebla ni corporeidad, y por tanto ni forma o imagen o figura de ninguna clase (Cfr. **Philosophiae Kabbalisticae Disseretatio, c.** 3 in **Kabbalae Denudatae** Tom. **I,** part. 3)[6].

---

[3] De los nueve capítulos de que consta la obra, sólo este primero lleva título. Los ocho restantes van precedidos solamente de un Sumario numerado que corresponde con bastante precisión a la distribución del material.
Numeraré entre corchetes la página correspondiente al texto latino.

[4] Lady Conway llama "turcos" a los pueblos musulmanes y se refiere siempre a la filosofía islámica.

[5] **Adumbratio Kabbalae Christianae...** (Cfr. Introducción, II.2.1. nota 35). Esta obra fue redactada con toda seguridad por Van Helmont, probablemente durante su estancia en Ragley, e influyó notablemente en PR.PH. (cfr. **Leibniz y la Tradición** o.c. vol. I. p. 258-260). Su tardía publicación en 1684 ---Conway había muerto en 1679--- hace evidente que todas las citas de **Adumbratio** en PR.PH son de Van Helmont. **Adumbratio** ---que apareció al final del Tomo II de KD y en edición aparte--- trataba de descubrir la coincidencia de las doctrinas judías con las cristianas mediante un estudio minucioso de los textos bíblicos, tal como era común entre los kabbalistas criatianos. El pasaje citado, cap. 2, parr. 2-7, trata de los dos símbolos clásicos para designar a Dios: la luz y el centro. Véase sólo a modo de ejemplo: "2.Kabbalista: Nosotros describimos simbólicamente la naturaleza de Dios como una luz infinita que llena toda la ubicuidad, de manera que no había lugar vacío alguno; esta luz en simplicísima y única homogeneidad era absolutamente idéntica a sí misma (...) ¿Admiten esto vuestros libros evangélicos?
3. Filósofo cristiano: Sí, este modo de hablar aparece también en I Timot. 6, v. 16, donde Pablo habla de Dios así (...): 'él habita una luz, a la que nadie puede acceder", p. 4-5.

[6] La **Philosophiae Kabbalisticae Dissertatio**, en KD. Tom. I. parte 3, es el **PORTA COELORUM**, in quo Dogmata Cabbalistica (...) philosophice proponuntur et explicantur, cumque Philosophia Platonica conferuntur. Autore R. Abraham COHEN IRIRA, Lusitano, e lingua hispanica primo in Hebraicam translatus, nunc in latinam contractus". **HERRERA**, uno de los grandes maestros de la Kábbala Luriana, procedía de una familia criptojudía

3. El es también en sentido propio y real una Esencia o sustancia distinta de sus criaturas, aunque no dividida o separada de ellas, sino lo más estrechamente y en sumo grado íntimamente presente a todas ellas; pero de tal manera, que ellas ni son partes suyas ni convertibles en él, lo mismo que él tampoco lo es en ellas. El es así mismo en sentido verdadero y propio creador de todas las cosas, a las que proporciona no sólo la forma y figura, sino también la esencia, la vida, el cuerpo y cuanto de bueno en todo caso tienen ellas. (Cfr. **Kabbalae Denudatae** Tom. I, part. 2, p. 30.332)[7].

---

cordobesa, que había sido obligada a convertirse al cristianismo. El mismo, como marrano, adpotó el nombre de Alonso Nuñez. Pasó por Italia, donde se relacionó con los neoplatónicos italianos, para fijar después su residencia en Amsterdam. **LA PUERTA DEL CIELO** es un voluminoso manuscrito castellano, que se conserva íntegro y constituye, junto con la obra de Moses Cordovero, la mejor síntesis kabbalístico-neoplatónica de toda la tradición judía. A la muerte de su autor (1635), el judío Isaac Aboab tradujo al hebreo una selección de la obra (reduciendo a "Ocho Disertaciones" los diez libros originales). Apareció en Amsterdam en 1655. A partir de este texto hebreo hizo Knorr **VON ROSENROTH** su traducción al latín, que es la que encontramos en KD y que manejaron Fco.M.Van Helmont y Lady Conway. En 1974, Frankfurt, **SCHOLEM. G.** publicó una traducción alemana del texto de Rosenroth: **Das Buch "Sha'ar ha-Shamayim" oder Pforte des Himmels**. En 1987 la Fundación Universitaria Española (Madrid) presentó una edición del original castellano (también abreviada) con un estudio preliminar a cargo de **Kenneth KRABBENHOFT**. Véanse más cosas y el posible influjo de la obra en la **Etica** de Spinoza, en el largo prólogo de la edición de Scholem; cfr.también **SCHOLEM, G.: Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen**, en Wolfenbitteler Studien zur Aufklärung, n. 12, Heidelberg 1984, p. 15-25. **ALTMANN, A.: Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's PUERTA DEL CIELO**, en Hebrew Union College Annual, 53, 1982, p. 317-355. **SACCARO BATTISTI, G.: Herrera and Spinoza on divine Attributes**, en ITALIA, 4, 1985, p. 21-58. **SACCARO BATTISTI, G.: Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza entre Kabbale et Scholastique: à propos de la création 'ex nihilo'**, en Archives de Philosophie, 51, 1988, p. 55-73.

Conway cita en este pasaje la "Dissertatio Secunda", cap. 3: KD. I, 3, p. 8-10, donde "probatur rationibus diversis, quod Ens necessarium sit simplex et perfectum, et propterea alienum a septem modis compositionis, qui occurrunt in reliquis entibus" (Cito siempre el texto latino de KD).

7 Conway trata de dejar clara desde el primer momento la distinción entre el Creador y las criaturas, aunque Dios esté íntimamente presente en ellas. La cita, en este caso, está tomada del **Tractatus I Libri Druschim, seu Introductio Metaphysica ad Cabalam**, atribuido a Isaac LURIA, en KD. Tom. I, parte 2, cap. 1. En este pasaje se trata de la emanación del Adam Kadmon y, desde él, de todas las criaturas: "La Luz suprema y más elevada de todas las cosas carece de límite y, designada con el nombre de Infinito, no puede ser alcanzada por ningún pensamiento y ninguna especulación (...), ni hubo tiempo en ella, ni origen ni comienzo (...). De este Infinito descendió después la Existencia de aquella gran Luz producida por Emanación, que se llama **Adam Kadmon**, el Adam anterior a todos los primeros; después, y de manera semejante, de Este descienden las luces dependientes de él, que son muchas, proceden de él y emiten fuera de él los rayos de su esplendor (...). Ahora bien, la Emanación de esta primera Luz y los demás mundos que están bajo ella tienen principio y fin, no están libres de tiempo en cuanto a su existencia y emanación, lo que no

4. Y como no hay en él tiempo alguno ni mutabilidad alguna, no puede existir en él de ninguna manera un conocimiento o voluntad nuevos, [3] sino que su voluntad y conocimiento son eternos, sin tiempo o más allá del tiempo (Cfr. **Philosophiae Kabbalisticae Dissertatio** 3, c. 1 in **Kabb. Denud.** Tom. I, part. 3 et ibid. c. 6)[8].

5. Igualmente, si queremos hablar con propiedad, es imposible que exista en Dios ninguna pasión producida por sus criaturas: pues toda pasión, al tener comienzo y fin en el tiempo, es algo temporal[9].

6. En Dios está la Idea, que es la imagen de sí mismo o palabra existente dentro de él, y es en sustancia o esencia una y la misma cosa con él, mediante la cual se conoce no menos a sí mismo que a todas las demás cosas; de acuerdo con, incluso a través de, esta Idea o palabra han sido hechas y creadas todas las criaturas[10].

---

ocurre en el Infinito supremo antes mencionado. La existencia de la creación de dichos mundos, esto es, la noción de todas las criaturas que se suceden por orden unas a otras hasta llegar a este momento, depende de aquel momento en que comenzó la expansión y emisión de estas luces (...). Así pues, debe quedar claro que la Luz del Infinito excede y atraviesa toda la substancia de las **Sefiroth** y penetra a cada Sefirah, se mezcla con ellas, y brilla fuera de ellas, tal como se deduce del Libro Zohar", p. 29-31.

8 **Porta Coelorum**, Diss. Tertia, cap. 1: KD. I. 3, p. 64-68; Diss. Prima, cap. 6, ibidem. parr. 9, p. 18-22: "(...) no es la suya una duración temporal, a la que haya de atribuirse un antes y un después, un pasado, un presente y un futuro, sino que toda ella es una y continua sin movimiento y, por tanto, derivada de una fuerza y potencia no sometida a un tiempo que estuviera compuesto de un número infinito de partes finitas, sino que es continua en un único acto perfecto e intenso, de manera que, siendo por sí misma ella una y sin movimiento, es perfectísimamente infinita. Esta infinitud es una y la misma cosa con su esencia, más allá de la evolución del tiempo, y no como si recibiera o tuviera una parte de sí misma después de otra desde un momento a otro", p. 19-20.

9 **Porta Coelorum**, Diss. Prima, cap. 6, parr. 12: "La actividad de Dios no se termina en ningún agente, que aquí no se da, puesto que él es primero y por sí mismo, y no depende de otro ni de sujeto alguno fuera de él; y como en él no hay potencia activa relativa, él es acto perfecto y absoluto, aunque no exista receptor alguno en potencia ni se dé fuera de él ningún sujeto. Por eso es infinito y su existencia es perfecta y completa", p. 21-22.

10 Hasta aquí, la teología de Conway parece perfectamente ortodoxa. Obsérvese, no obstante, su insistencia en afirmar que Dios es "esencialmente" incorpóreo, inmutable y creador. Estos tres atributos van a tener importancia "filosófica" en el sistema de Lady Conway: Dios no será de ninguna manera extenso, contra More. La "inmutabilidad" será el atributo "esencial" que distinguirá a la sustancia divina de las otras dos sustancias, el Mesías y la Criatura. Dios será también "esencialmente" creador y, por lo tanto, siempre creó, crea y creará. Fco. M. Van Helmont escribió ---redactada probablemente por Paulus Buchius, médico amigo suyo--- una célebre obra titulada **SEDER OLAM sive Ordo Saeculorum** 1693, cuya teología es muy similar a la de PR.PH., y ambas muy influidas por los tratados kabbalísticos que aquí se citan. Véase en **Leibniz y la Tradición**, o.c. vol. I, p. 510-527 un tratamiento más extenso de la creación en la obra de Van Helmont.

7. Por la misma razón está en Dios el Espíritu o voluntad, que procede de él, sin dejar por ello de ser con él una misma cosa en cuanto a la sustancia y esencia; por ella las criaturas reciben su ser y actividad; porque las criaturas tienen su esencia y existencia simplemente del hecho de que Dios, que es voluntad conforme a su ciencia supremamente infinita, quiere que existan. De esta manera, la Sabiduría y la Voluntad no son en Dios una Entidad o sustancia distinta de él: son, sólo, modos distintos o propiedades de una misma sustancia. [4] Ahora bien, como esto es exactamente lo que entienden por Trinidad quienes más sobresalen en cantidad de conocimientos y en calidad de juicio entre los Cristianos, si prescindimos de la expresión "tres personas distintas", que es piedra de escándalo tanto para Judíos como para Turcos y otros pueblos, y que carece en sí misma de un sentido razonable y no se encuentra en parte alguna de la Escritura, podrían estar todos fácilmente de acuerdo en este Artículo; pues no niegan ellos en absoluto que Dios tenga en sí mismo la Sabiduría, la Idea Esencial y la Palabra por la que todo lo conoce; y al admitir que él otorga el ser a todas las cosas, necesariamente se ven obligados a reconocer que se da también en él la Voluntad por la que ejecuta y actualiza lo que está oculto en aquella Idea, es decir, lo produce, haciendo explícita su sustancia Esencial. Esto es justamente crear: dar la esencia a la criatura, pues no es la sola Idea quien otorga entidad a la Criatura, sino la Voluntad unida a la Idea; de la misma manera que el Arquitecto, que tiene en su mente la Idea de la casa, no la edifica con la sola Idea, sino que a ella se une y con ella coopera la voluntad[11].

---

[11] Ya tenemos aquí la primera afirmación heterodoxa de Conway. Ni la razón entiende ni la Escritura enseña la existencia de "Tres Personas distintas" en Dios. El **Antitrinitarismo** y el Unitarismo eran doctrinas muy extendidas en la Inglaterra latitudinaria. La interpretación de Conway no es, sin embargo, clara. Parece que hay en Dios "tres modos distintos o propiedades de una misma sustancia": la Idea o imagen de sí mismo; la Voluntad que crea, y la Sabiduría que es la Idea en cuanto que "conoce a todas las demás cosas" (n. 6) y por la que la Voluntad crea. En las **Annotationes Kabbalisticae** que siguen, los tres conceptos están formulados desde el punto de vista de la creación: el primer concepto es Dios antes de toda producción; el segundo es el mismo Dios en cuanto que está en el Mesías; y el tercero es el mismo Dios que está, a través del Mesías, en las criaturas. Pero, en todo caso, "persona" ---siguiendo a los kabbalistas--- "no denota en Dios el escolástico 'suppositum singulare', sino sólo un concepto o especie representativa o un modo de manifestarse". Véase también **MORE, H.: Epistola ad Compilatorem**, en KD. I. 2, p. 59-60: "En cuanto a aquella delicada controversia con los judíos, aunque en su Trinidad admiten la designación 'persona', sin embargo no reconocen en ella ninguna substancia propiamente dicha".
Obsérvese, por otra parte, la noción de creación. La Voluntad divina **actualiza** lo que **está oculto** en la Idea; hace explícita su sustancia esencial: y esto es justamente crear la esencia de la criatura. No hay "creatio ex nihilo", sino emanación. Mas no una producción necesaria de la Idea, sino **mediante el decreto**: "Voluntas cum Idea conjuncta". Más cerca de Leibniz que de Spinoza. Véase **Seder Olam** I, 1, p. 3. **Porta Coelorum**, Diss. Tertia, cap. 6: "Se prueba mediante siete argumentos que la Causa Primera no obra por absoluta necesidad y naturaleza, sino por consejo de su entendimiento y arbitrio de su voluntad y elección", ibidem. p. 68-70.

**Anotaciones a este Capítulo Primero** [5] La Antigua Hipótesis de los Hebreos, en lo que puede ampliar el contenido de este Capítulo, es la siguiente[12].

1. Siendo Dios luz intensísima e infinita y al mismo tiempo Suma Bondad, a causa de ésta decidió producir las Criaturas para comunicarse con ellas; sin embargo, éstas no habrían podido soportar de ninguna manera su luz intensísima. Este es el sentido de aquel pasaje de la Escritura: "Dios habita en luz inaccesible. A Dios nadie lo vió jamás", etc.[13]

2. Así que, en gracia a las Criaturas (a fin de que pudiera haber lugar para ellas), disminuyó aquel sumo grado de su intensa luz, con lo que se originaba un lugar, como un vacío circular, el espacio de los mundos[14].

---

[12] Aunque es probable que estas **Annotationes** fueran introducidas por Van Helmont, lo mismo que el párrafo final de III, 7, 19-20, sin embargo su contenido forma parte esencial de la trama de PR.PH. Se trata del mito luriano del **Zimzum**, utilizado en este caso en defensa del antitrinitarismo que defiende Conway. Aquí el Adam Kadmon es el Mesías, de acuerdo con el proyecto de Rosenroth, Van Helmont y Conway por acercar la teología cristiana al Judaismo. Véase en este sentido el formidable esfuerzo de Van Helmont en **Adumbratio**, cap. 2 y 3, p. 4-26. La doctrina del Zimzum puede leerse en **LURIA, I.**: **Tractatus I Libri Druschim**, cap. II-III, en KD. Tom. I, parte 2, tract, 4, p. 30-47. En Herrera, **Porta Coelorum**, Diss. Quinta, caps. 9-12: KD. I, 3. p. 101-108. Otra versión de Van Helmont en **Seder Olam** I, n. 1-70, p. 3-24. De estos textos se desprende una suerte de "espacialidad" divina que influyó,como vimos, en Henry More y, a través de él, en Newton; y, aunque más bien Conway se alejó de esta idea ---para ella, Dios es absolutamente inextenso--- la doctrina del Adam Kadmon/Mesías y de las criaturas incluidas en ella es una pieza esencial en PR.PH.

[13] I Tim. 6, 16. Van Helmont cita, además, Ex. 33, 20, Juan 1, 18; I Juan 4, 12, etc.

[14] Para evitar una producción divina "ex abundantia sui", que conduciría a una emanación natural o necesaria, como ocurría en el **Zohar**, el mito luriano elaboró la doctrina del **ZIMZUM**. El Zimzum, "primer" acto divino, es la contracción, ocultamiento o limitación de infinitud, que deja lugar o **espacio vacío** (tehiru) para ser llenado por la luz originaria, que se configura en **recipientes** (kelim) o formas externas de **Aen-Soph**, que son las **Sefiroth**, constituyendo los específicos modos o caracteres de **Adam Kadmon**, suprema figura antropomorfa bajo la que Aen-Soph se manifiesta en lo que podríamos llamar "segundo" acto del Zimzum. Cada estadio emanativo reproducirá en el descenso de los mundos este proceso dialéctico de **contracción-expansión.**
La doctrina luriana del Zimzum contenía algunos elementos metafísicos de extraordinaria importancia. Lo que en Plotino o los primeros kabbalistas o el **Zohar** amenazaba con ser un acto de necesidad ciega, un intelectualismo radical, encontraba en el Zimzum una mediación, una suerte de negatividad activa, que podía interpretarse como un acto positivo de la **Voluntad** divina. Sería, además, un proceso ***dialéctico***, que planteaba en términos nuevos el problema de la distinción entre Aen-Soph y el mundo producido. Esto es, ni siquiera Aen-Soph mismo puede definirse, autodecirse, ser autoconsciente, sin un límite que él mismo pone poniéndose. La creación tendría que ser una automanifestación de Dios a sí

3. Pero este vacío no era una privación o un no-ente, sino la posición real de la luz disminuida, que era el Alma del Mesías, llamada por los Hebreos Adam Kadmon: con ella se llenaba todo aquel espacio[15].

4. Esta Alma del Mesías estaba unida a toda la luz de la Divinidad que en grado moderado tolerable había permanecido dentro del vacío, y constituía con ella un mismo sujeto[16].

5. [6] Este Mesías (llamado "Logos" o "Palabra" e "Hijo primogénito de Dios") producía después dentro de sí la serie de todas las Criaturas (tras una nueva disminución de su luz para comodidad de las Criaturas).

6. A ellas comunicaba a su vez las luces de la Divinidad y las de su propia naturaleza, como objetos de contemplación y de amor, que eran actos unitivos de las Criaturas y del Creador; en esta unión consistía la felicidad de las Criaturas[17].

---

mismo ***antes*** ---ratione naturae--- que una manifestación de sí mismo en las criaturas. Para crear, ha de crearse, lo que entrañaba la ***alteridad*** de los recipientes; éstos, sin salir de Aen-Soph, no serían ya la substancia divina, sino su ***manifestación***. Esta interpretación es de **HERRERA**: KD. I, 3. p. 103-104. Cfr. **SCHOLEM, G.: Die Jüd. Myst**. cap. IV, p. 267-314. **TISHBY, I.**: o.c. vol. I. p. 376-379; 426-429; vol. II. p. 447-474. **ALTMANN, A.**: a.c. p. 347-351. De esta manera, como ya había enseñado Cordovero, Dios es todo lo real, pero no todo lo real es Dios. Era el panenteismo.

15 Según los kabbalistas lurianos, Adam Kadmon o mundo sefirótico era el mundo de emanación o azilútico. Mundo todavía ***intradivino***, aunque distinto de Aen-Soph por el acto del Zimzum. Por eso, las Sefiroth no son substancias o hipóstasis intermedias y sucesivas entre el Uno transcendente y el mundo sensible, como ocurría en Plotino. Todas las sefiroth están ***igualmente*** unidas a Aen-Soph y son niveles o estadios entre sí ***equipotentes*** respecto de la fuente productiva de la que son revelación. Su jerarquía es sólo modal, no ontológica, y cada una ejerce su poder productor y vitalizador de arriba abajo en ***todos*** los niveles de los mundos ***extradivinos***. Cfr. **IGAL, J.**: Introd.a las Enéadas de Plotino, Gredos, Madrid, p. 65-72. **IDEL, M.**: o.c. p. 136-153. **SCHOLEM, G.: Kabbalah**, a.c. col. 564ss.
Por eso Conway quiere identificar Adam Kadmon con el alma del Mesías, que es la Luz disminuida de Aen-Soph llenando el espacio de los mundos.

16 La heterodoxia de Conway es patente. El alma del Mesías es inferior a la Divinidad. No podía ser de otra manera, según Conway, si había de ser Medio.

17 Era necesario explicar cómo de la unidad y simplicidad de Aen-Soph, Uno o Causa Primera, se producía la multiplicidad de las substancias. Pero, como del Uno o Principio sólo puede emerger una única unidad o principiado, la doctrina del **Zimzum**, interpretada por Herrera, y tras él por Conway, en un estilo claramente plotiniano, permitía entender Adam Kadmon o Mesías como el Primer Inteligible que, como tal, es susceptible de ser al mismo tiempo uno y múltiple, causa de la multiplicidad de las cosas sensibles. "Este Adam Kadmon o Inteligible universal ---dice Herrera--- contiene, distintas de él y no separadas, todas las **semillas** o inteligibles. De esta manera, él es ser **Intermedio** entre lo imprincipiado

7. He aquí, pues, la Trinidad de la representación divina: el primer concepto es Dios mismo infinito, considerado más allá y por encima de toda producción; el segundo es el mismo Dios, en cuanto que está en el Mesías; el tercero es el mismo Dios, en cuanto que está con el Mesías en las Criaturas según el mínimo grado de luz acomodado a la percepción de las Criaturas. Este es el sentido de aquel pasaje de la Escritura: "A Dios (1) nadie lo vió jamás; el Hijo (2), que está en el seno del Padre (1), es quien nos (3) lo ha anunciado (3)"[18].

8. Y, aunque es común entre los Hebreos utilizar el término "Personas", sin embargo "persona" no denota para ellos un "supuesto singular", sino sólo un concepto o especie representativa o un modo de manifestarse. (Cfr. **Adumbratio Kabbalae Christianae**, cap. 2.3)[19].

Principio, que es purísima unidad sobre todo número, y lo que es debajo y es cualquier particular cuerpo", o.c. KD I. 3, p. 43; cfr. p. 68-70. **Adumbratio**, cap. 2, 1-13, p. 5-6. **Enéadas** V, 5, 1. Cfr. **ALTMANN, A.**: o.c. p. 330, 335, 340. **ORIO DE MIGUEL, B.**: **Adam Kadmon: Conway, Leibniz and the Lurianic Kabbalah** , en **DASCAL, M. - YAKIRA, E. (ed)**: "Leibniz and Adam", Tel Aviv 1993, p. 267-282.

18 Joh. 1, 14. Véase **Adumbratio**, cap. III, n. 2, p. 7: "En este primer estadio Dios mismo infinito puede entenderse bajo el nombre de "Padre", que tantas veces usan los Escritos del Nuevo Testamento. La luz que, a través del canal, se derrama desde el Infinito al Adam Primero o Mesías, y que está unida con él, se puede aplicar a la denominación de "Hijo". Y el influjo de éste, ejercido sobre las cosas inferiores, puede referirse al carácter del "Espíritu Santo".

19 **Adumbratio**, cap. III, n. 7, p. 8: "Es un lenguaje común entre los vuestros <los hebreos> distribuir los nombres de las Personas de la Divinidad a todo lo largo de los mundos. De manera semejante, en Joh. 4, 23-24, el mismo Dios, infinito, que es llamado por Cristo "Espíritu", poco antes es llamado "Padre". El antitrinitarismo de Conway y Van Helmont es patente, como lo era en no pocos latitudinarios ingleses, como es el caso de Newton. Esta posición teológica está asociada con la idea del Mesías o Cristo como ser intermedio entre Dios y la Criatura, que Conway expondrá en los caps. IV y V, para establecer en el cap. VI la doctrina de las tres substancias. Aparte otras consideraciones de caracter histórico o teológico, que omito aquí por brevedad, interesa señalar dos cosas: en primer lugar, el tono irenista que Conway quiere dar a su posición heterodoxa; en segundo lugar, y sobre todo, el origen **kabbalístico** de su peculiar arrianismo. Conway leyó y cita muy de cerca la doctrina de Herrera acerca del Medio, que es una consecuencia del **Zimzum**. Cfr. **Porta Coelorum**, Diss. Secunda: KD. I, 3, p. 31-64. La misma fuente de inspiración recibe Van Helmont: **Adumbratio** es precisamente un diálogo entre él y el **Porta Coelorum**.

# *Capítulo 2*[7]

1. Aunque las Criaturas no son coeternas con Dios, tuvieron, sin embargo, desde el principio tiempos infinitos.
2. De tal manera que ningún número de años, aunque sea el máximo, que el entendimiento creado pueda concebir, podría jamás llegar hasta el comienzo de ellas.
3. Las Criaturas existieron, pues, eternamente en un sentido, y no eternamente en otro sentido.
4. La infinitud de los tiempos se prueba por la infinita bondad de Dios.
5. Atributo esencial de Dios es ser Creador.
6. Qué es el tiempo y por qué razón no se da en Dios[20].

---

[20] Este capítulo, que podría titularse "Dios, el Tiempo y la Creación", es una consecuencia inmediata del anterior: Dios es esencialmente inmutable, esencial e infinitamente bueno. Pero la bondad es comunicación; y como la bondad divina no puede "multiplicarse a sí misma", Dios ha de ser esencialmente creador. Dios no puede existir sino creando, pues "existere est potentia agendi, activitas". Ha debido producir los mundos, las criaturas, eternamente. Pero las criaturas están sometidas al cambio. Conway introduce aquí una nueva noción: el tiempo es la medida del cambio *en* las *operaciones* de las criaturas; si éstas cesaran, no habría tiempo. Pero, como vimos en la introducción y leeremos luego en el texto de Conway, la modificación de las percepciones de la substancia es algo exclusivo de su propio interior o "movimiento vital". Por lo tanto, el tiempo del que aquí se trata no es la medida o número homogéneo del movimiento en el sentido aristotélico (**Fisica** IV, 219a 3-b2), sino el "irrepetible existir cambiante" de cada substancia, que es participación "limitada" de la eternidad divina. El tiempo es la expresión de la "dynamis" interna de cada substancia creada. Van Helmont había defendido esta nueva noción de tiempo: **The Divine Being**, cap. I, n. 14-15, p. 16-21. **Paradoxal Discourses**, Pars I, cap. 1, quaest. 1, p. 1-2. **Adumbratio**, cap. 7, n. 4-5, p. 35-36. **Seder Olam**, pars I, n. 2-7. Pero quien verdaderamente inicia este concepto fundamental de las monadologías fue **Juan Bautista VAN HELMONT** en un breve opúsculo titulado **De Tempore**, donde dice cosas como estas: "Todas las semillas están dotadas desde el comienzo no del principio de cualquier movimiento, sino del período determinado de sus propias duraciones, propio de cada movimiento (...). De manera que la duración de los movimientos está incluida en la semilla esencialmente, íntimamente y orgánicamente, como ***principio formal*** y directivo de las mismas" n. 18, en "Ortus", p. 632. "En el tiempo he comprendido una duración plenamente divina y, por tanto, desde este punto de vista, no diferente de la eternidad, aunque distribuida en las cosas de acuerdo con el módulo de cada recipiente", n. 29-30, p. 634. Cfr. **PAGEL, W.: Van Helmont's 'De Temore', and Biological Time**, en OSIRIS, 8, 1949, p. 346-471, con una traducción inglesa del opúsculo de J.B. Cuando diga Leibniz que el tiempo es el orden de sucesión de las percepciones de las sustancias, es esta noción helmontiana de tiempo lo que hay que entender: una noción monadológica de tiempo. Dios inmutable, fuera del tiempo; la criatura, mudable, ***hace*** el tiempo.

1. Todas las criaturas son o existen simplemente por el hecho de que quiere que existan el Dios, cuya voluntad es infinitamente poderosa y cuyo mandato es el único capaz de dar entidad a las criaturas sin la ayuda de ningún instrumento o causa instrumental o materia; y como la voluntad de Dios es eterna o existe eternamente, se deduce con necesidad que la creación sigue a esta voluntad de manera inmediata y sin ningún intervalo de tiempo. Y, aunque no puede decirse que las criaturas, consideradas en sí mismas, [8] sean coeternas con Dios, pues en tal caso la eternidad y el tiempo se confundirían, sin embargo las criaturas y la voluntad que las creó están entre sí tan mutuamente presentes y tan inmediatamente en contacto, que nada puede interponerse, como ocurre entre dos círculos tangentes. No podemos atribuir a las criaturas ningún otro principio que el mismo Dios y su eterna voluntad, que se produce de acuerdo con su Idea y sabiduría eterna. Como consecuencia natural se sigue de aquí que, desde la Creación, los tiempos son infinitos más allá de todo número que pueda concebir el entendimiento creado, pues ¿cómo un número así podría ser finito o mensurable, si no tuvo otro comienzo que la eternidad misma?[21].

2. Podría alguien decir que los tiempos fueron finitos: supongamos, por ejemplo, su medida desde el comienzo en torno a los 6000 años (tal como, según algunos, debió de ser, no más, desde el origen el decurso del tiempo), o, si se quiere, de acuerdo con otros (que piensan en la preexistencia de un mundo invisible, del que se originó éste nuestro visible), imaginemos la duración del mundo en 600000 años u otro número lo más grande que se quiera, imposible de concebir. Yo pregunto: ¿pudo el mundo ser creado más pronto o antes de este tiempo? Si lo niegan, limitan el poder de Dios a un determinado número de años; [9] y si lo afirman, entonces admiten un tiempo antes de todos los tiempos, lo que es una evidente contradicción.

3. Puestas así las cosas, puede responderse fácilmente a la pregunta que tanto ha torturado a muchos: ¿Fué hecha, o pudo ser hecha, la Creación desde la eternidad o eternamente? Si por eternidad y eterno entienden un infinito número de tiempos, es claro que en este sentido la Creación fué hecha eternamente; pero si entienden la

[21] En el cap. I del **Tractatus I Libri Druschim** de Luria, el kabbalista pregunta: "¿Por qué este mundo fue hecho en el tiempo en que fue creado y no antes?" (KD. I, 2, p. 29), para añadir que, tanto Adam Kadmon como los restantes mundos que están en él, "principium et finem habent, nec tempore destituuntur quoad existentiam atque emanationem suam, quod ita se non habet in Infinito supra commemorato" (ibidem, p. 30).
Conway trata de sugerir que la pregunta del kabbalista está mal formulada. El "antes" y el "después" presuponen la idea del tiempo, y ésta a su vez la de las criaturas, cuya existencia es quien produce el tiempo, lo que sería una contradicción, como dirá en el párrafo 3. Habremos de afirmar, pues, que Dios produce "immediate et aeterne". Que las criaturas no sean "coaeternae" con Dios ha de entenderse evidentemente no "ratione temporis", pues en este sentido lo son, sino "ratione limitationis"; simplemente Dios es su "principio entitativo", y, como es "esencialmente" creador, resultará que, en tanto que hay Dios, habrá criaturas. Consideradas éstas desde nuestra condición temporal, siempre podrá asignárseles indefinidamente un número creciente de años, por elevado que éste sea.

eternidad al modo como Dios la tiene, de forma que hubiera de decirse que las criaturas son coeternas con Dios y carecen de comienzo de tiempo, esto es falso: pues tanto las criaturas como los tiempos, que no son otra cosa que los sucesivos cambios y operaciones de las criaturas, tuvieron un comienzo, que es Dios, la eterna voluntad de Dios. ¿Por qué ha de sorprender a nadie el que se diga que los tiempos en todo su conjunto y universalidad son infinitos, cuando el más pequeñísimo tiempo que pueda concebirse contiene en sí una suerte de infinitud? Pues, de la misma manera que no hay tiempo tan grande que no pueda concebirse otro mayor que él, así mismo tampoco hay uno tan exiguo que no pueda darse otro menor: la sexagésima parte de un minuto puede dividirse en otras 60, y éstas en otras a su vez, y así hasta el infinito[22].

4. Pero la infinitud de los tiempos desde el comienzo de la Creación [10] puede demostrarse así mismo por la bondad de Dios. En efecto, Dios es infinitamente bueno, amoroso y benigno, es la bondad y la caridad misma, fuente infinita y Decano de bondad, de caridad y benignidad. Ahora bien, ¿cómo es posible que esta fuente no mane perpetuamente haciendo fluir desde sí misma aguas vivas? ¿Acaso este Océano no desbordará en eterno y continuo flujo su emanación para producir las criaturas? La bondad de Dios es por su propia naturaleza comunicativa y multiplicativa; mas, como no necesita para sí de ninguna cosa, y nada puede acumular debido a la absoluta plenitud y singular fertilidad de que disfruta, y como, por la misma razón, no puede multiplicarse a sí misma, lo que sería tanto como imaginar contradictoriamente varios Dioses, se sigue necesariamente que debió dar el ser a las criaturas eternamente, esto es, en tiempos sin número alguno; de lo contrario, esta bondad comunicativa de Dios, que es un esencial atributo suyo, sería algo finito y podrían numerarse los años de su duración, lo que no puede ser más absurdo.

5. Así pues, ser Creador es un esencial atributo de Dios, y por lo tanto Dios siempre fué Creador, y siempre será Creador, pues de lo contrario sufriría cambio; en consecuencia, siempre hubo criaturas y siempre las habrá: [11] la eternidad de las criaturas no es más que la infinitud de los tiempos, en la que siempre existieron y siempre existirán sin fin[23]. Mas no por ello esta infinitud de los tiempos es igual a la

[22] Conway trabaja aquí ambiguamente con dos nociones de tiempo: la infinita divisibilidad ideal o matemática de lo que usualmente llamamos tiempo es algo siempre recursivo, porque es mental. Pero de esta recursividad no parece que pueda deducirse que "los tiempos son infinitos" en el sentido del origen "eterno" de las cosas; en este sentido, el argumento del n. 2 puede ser un sofisma (Véase **LOPTSON, P.**: o.c. p. 31). De lo que se trata es de afirmar que las cosas tuvieron un "comienzo" desde el "inmediato contacto" con Dios (n. 1), y tal comienzo implica, por así decirlo, el nacimiento del tiempo. Por eso, expresiones tales como "las cosas fueron hechas en tiempos infinitos", "en tiempos sin número alguno", pueden inducir al error de creer que las cosas fueron hechas "en el tiempo" cuando en realidad, según Conway, es al revés o, quizás mejor, el tiempo es un problema de subjetividad de las criaturas, tal como más tarde afirmará también Leibniz.

[23] Que Dios sea "esencialmente" creador es una manera de negar el hecho "histórico" de la creación en el sentido de la interpretación tradicional del Génesis; y es afirmar que

infinitud de la eternidad de Dios, pues la eternidad divina no contiene en sí tiempo alguno y nada puede decirse en ella que fuera pretérito o futuro, sino que es toda y siempre presente y, aunque está en los tiempos, no es sin embargo penetrada por ellos[24]. (Aunque los Hebreos hablan de estas cosas de forma un poco distinta, como se ve en **Kabbala Denudata** Tom. I, part. 2, pag. 29-30 y **Philos.Kabbal. Dissert.** 3. cap. 6 y 7 en **Kabb. denud.** Tom. I, part. 3; sin embargo no están en contra de esta opinión, pues admiten la indefinida duración de los tiempos. Cfr. **Adumbratio Kabbalae Christianae**, cap. 7. pars 4.5.7, en **Kabbala Denud.** Tom. II, tract. ult.)[25].

6. La razón de esto es manifiesta, ya que el tiempo no es más que el cambio sucesivo u operación de las criaturas; si tal cambio u operación cesase también el tiempo cesaría y con él las criaturas mismas dejarían de existir, pues la naturaleza de

---

"siempre" ha habido y habrá sustancias creadas, en este tiempo, en tiempos anteriores y en tiempos futuros, entendiendo "creación", según ha explicado en el capítulo anterior, como la "actualización de lo que está oculto en la Idea".

24 Esta expresión, aparentemente contradictoria con lo anterior, no lo es en la medida en que Dios, fuera del tiempo, lo tiene todo "presente", antropomórfiamente hablando, pues Dios es inmutable y no está "penetrado" por el cambio.

25 En efecto, los Lurianos admitían la "indefinida duración de los tiempos". Sin embargo, la doctrina del Zimzum les obligaba a distinguir entre los espacios y criaturas infinitas en número, que podría haber creeado Dios ***antes*** de su contracción, y los espacios y criaturas ***determinadas*** en tiempos ***determinados***, que de hecho quiso crear "dentro del espacio dejado después de su contracción": véase texto de Luria citado en nota 7; y también "Dissert. Tertia, cap. III, n. 3: KD. I, 3, p. 70-71. El propio Herrera comenta así las palabras de Luria: "Según su voluntad produjo y creó un número de entes ***finitos*** en tiempos ***finitos*** y lugares ***determinados*** y hacia ellos y en ellos se extiende" ibidem, n. 4, p. 71.

Van Helmont y Conway no siguen este argumento, y acuden a la infinita bondad de Dios (véase n. 4 de este capítulo) y al consiguiente principio de "lo mejor", para concluir que los tiempos y el número de criaturas son infinitos, y que Dios, cuando determinó crear, "debió" crear, por necesidad moral y sin tiempos, el mayor número de criaturas y las más excelsas que fueran entre sí ***compatibles***, tal como más tarde razonaría Leibniz. Véase en Van Helmont: "Quien en virtud de su propia sabiduría siempre obra lo que ***es óptimo***, sin duda también en este caso hace lo mejor, y mejor es actuar antes que más tarde, mientras lo que hace sea bueno (...)". "La medida del arbitrio divino siempre es su bondad, y no podrá darse un ejemplo contrario (...)". Y, ante la objeción de un hipotético oponente (¿ luego el alma existió desde la eternidad?"), responde: "¿Y por qué no, si son compatibles el hecho de ser producido y carecer de principio?" Y, para rematar el argumento, añade: "La comunicación divina no está limitada más que por la naturaleza de la criatura (...), de la misma manera que el esplendor del sol sólo es limitado por la receptividad de las cosas que ilumina (...). La comunicación es un atributo de la naturaleza y de la esencia, no de la persona", en **Adumbratio**, cap. 7, parr. 4, 5, p. 35-36. Véase también **Seder Olam** I, n. 4-7. Leibniz; **Discours de Métaphysique**: GP. IV, 429-431; 436-40; 461-2; **De rerum originatione radicali**: GP. VII, 302-308; **Theodicée II**, passim: GP. VI218ss. Un tratamiento más extenso de esta problemática, véase en **Leibniz y la Tradición**, vol. I. p. 493-616.

toda criatura consiste en estar en el cambio o tener alguna clase de cambio mediante el que progresa o crece en ulterior perfección. Mas, como en Dios no hay cambio sucesivo alguno ni operación que lo perfeccione por ser absolutísimamente perfecto, [12] no pueden existir en Dios y en su eternidad los tiempos. Por otra parte, como en Dios no hay partes, tampoco hay tiempos, pues todo tiempo contiene partes, y divisibles hasta el infinito, como ya se ha dicho.

# *Capítulo 3*

1. Dios es Agente libérrimo y a la vez máximamente necesario.
2. La indiferencia de voluntad, que los Escolásticos creyeron que existía en Dios, es pura ficción.
3. Dios creó el mundo no por externa necesidad, sino por el impulso interno de su divina Bondad y Sabiduría.
4. Las criaturas y los mundos producidos son infinitos.
5. La más mínima criatura que podamos concebir contiene en sí infinitas criaturas.
6. Pero ello no hace a las criaturas iguales a Dios.
7. Refutación de los espacios imaginarios, que los Escolásticos concibieron como existentes fuera de las criaturas.
8. No se da en Dios ningún movimiento sucesivo.
9. Respuesta [13] a una objeción.
10. Todas las criaturas están unidas de una manera precisa[26].

1. Si consideramos rectamente los atributos de Dios antes mencionados, y en concreto estos dos: su Sabiduría y su Bondad, se puede perfectamente refutar y eliminar aquella indiferencia de voluntad que los Escolásticos y los falsamente llamados filósofos atribuyeron a Dios, a la que ellos denominaron impropiamente "libre arbitrio". En efecto, la voluntad divina es libérrima, es decir, todo lo que hace en relación con sus criaturas lo realiza libremente sin violencia o coacción externa alguna y sin intervención de ninguna causa desde las criaturas, de manera que produce espontáneamente todo lo que hace; de ningún modo, sin embargo, es lícito afirmar en Dios la indiferencia para obrar o no obrar, pues ésta no sería sino una imperfección que haría a Dios semejante a las criaturas corruptibles. Tal indiferencia de voluntad es el fundamento de toda mutabilidad y corruptibilidad en las criaturas, pues no habría defecto alguno en ellas si no estuvieran sometidas a la mutabilidad. Mas si la indiferencia existiera en Dios, habríamos de suponerle mudable y semejante al hombre corruptible que obra con frecuencia por mero tanteo y no con verdadera y sólida razón o por imperativo del saber; Dios sería semejante a los crueles tiranos que hay en el mundo, [14] que hacen muchas cosas por su sola voluntad, tan seguros de su poder, que de sus

[26] He aquí, como continuación del anterior, un bello capítulo verdaderamente leibniziano desde el principio al fin. Mediante una limpia deducción, partiendo de los atributos divinos, Sabiduría y Bondad, Conway extrae tres ideas importantes: 1) el "racionalismo" de la acción divina; 2) la infinitud o indefinitud numérica de las sustancias creadas; 3) la infinitud interna o infinita divisibilidad "de jure" de las sustancias (Leibniz = de la materia), y su indivisión "de facto": necesidad de la "mónada física" (frente a Leibniz).

actos no son capaces de dar más razón que su capricho. Por el contrario, un hombre bueno trata de dar razón suficiente de aquello que hace o piensa hacer, y esto porque conoce y comprende que la verdadera bondad y sabiduría le exige que lo haga, y él quiere hacerlo porque sabe que aquello es recto, y que si no lo hiciera abdicaría de su obligación[27].

2. Así pues, la verdadera Justicia o Bondad no admite vacilación o indiferencia; recuerda, más bien, a la línea recta que se traza entre un punto y otro, donde no puede decirse que entre dos puntos puedan trazarse indiferentemente dos o tres líneas todas rectas, pues sólo una lo es, siendo las restantes más o menos curvas según se aparten más o menos de la única recta[28]. Es, pues, manifiesto que esta indiferencia de voluntad no tiene lugar alguno en Dios, por ser ella imperfección. Dios, que es Agente libérrimo es, a la vez, no obstante Agente máximamente necesario: no puede por menos de hacer cuanto hace en sus criaturas o con relación a ellas, porque su propia infinita Sabiduría, Bondad y Justicia es su Ley, que de ningún [15] modo puede transgredir (Cfr. **Philos. Cabal. dissertat.** 3. cap. 6 y 7, en **Kabbalae denud.** Tom. I, part. 3)[29].

3. De aquí se sigue también con evidencia que no fue indiferente a Dios querer o no querer dar el ser a las criaturas: por impulso interno de su infinita Bondad y Sabiduría las hacía, y por lo tanto creaba tan pronto como podía los mundos o criaturas, pues la naturaleza de un agente necesario es hacer cuanto puede. Y como pudo crear los mundos o criaturas antes de 6000, 60000, 600000... años en tiempos

---

27 Véase nota 25. Dice Leibniz: "Le décret de créer est libre: Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l'incline à agir; mais il ne le necessite pas: car son choix ne rend point impossible ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet, implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la necessité. Je l'entends de la necessité metaphysique, car c'est une necessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur", **Theodicée** II, 230: GP. VI, 255.

28 La metáfora de Conway no parece muy afortunada. La recta entre dos puntos excluye metafísicamente (geométricamente) cualquier otra línea que pretenda ser más corta. En la acción creativa, por el contrario, lo no elegido no es metafísicamente imposible. No se trata de negar la indiferencia respecto de lo posible, sino respecto de lo mejor.

29 Todo el cap. 6 de la "Dissert. Tertia" lo dedica Herrera a probar "mediante siete argumentos que la Causa Primera no obra por absoluta necesidad y naturaleza, sino por consejo de su entendimiento y arbitrio de su voluntad y elección" p. 68-70. Critica aquí el autor del **Porta Coelorum** la confusión entre "lo que no ocurre" y "lo que es imposible", como años más tarde haría Leibniz contra Hobbes "qui a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible" (GP. VI, 216), y contra Spinoza, que enseña "que toutes choses existent par la necessité de la nature divine, sans que Dieu fasse aucun choix" (GP. VI, 217). Lo que no añade el kabbalista cordobés ---y en esto avanzan Helmont y Conway hacia Leibniz--- es que Dios está obligado a elegir "lo mejor", aunque lo no tan bueno fuera metafísicamente posible y no implicara contradicción.

infinitos, se sigue de aquí que así lo hizo. En efecto, Dios puede hacer cuanto no implica contradicción; ahora bien, decir que los mundos o criaturas fueron o existieron continuamente en tiempos infinitos antes de un momento dado, no implica más contradicción que si decimos que existen por tiempo infinito después de este momento; pero si ninguna contradicción existe en el segundo caso, tampoco debe haberla en el primero, por la misma razón[30].

4. Considerados así debidamente estos atributos, también se sigue que las criaturas han debido ser creadas en número infinito, es decir, que se da una infinidad de mundos o criaturas, producidas por Dios. Siendo Dios, en efecto, infinitamente poderoso, no puede darse un número de criaturas que él no pueda hacer siempre mayor, pues ya se ha demostrado que produce [16] todo cuanto puede. Pero su Voluntad, su Bondad y Benignidad son tam amplias y extensivas como su Poder. Por lo tanto, se sigue con evidencia que las criaturas son infinitas y son creadas de modos infinitos, de manera que no pueden en absoluto ser terminadas ni limitadas en número y medida. Supongamos, por ejemplo, que toda la universalidad de las criaturas sea un círculo, cuyo semidiámetro contenga tantos diámetros terrestres cuantos son los granos de polvo o arena que hay en todo el globo de la tierra, y lo llenamos de átomos tan exiguos, que 100.000 de ellos se contengan en un grano de amapola, ¿quién podrá negar que el Poder infinito de Dios sería capaz de hacer todavía mayor este número e incrementarlo siempre en infinita multiplicación? Más fácil es a este Poder infinito multiplicar las esencias reales de las criaturas, que a un perito aritmético formar un número crecientemente mayor pero nunca tan grande que no pueda aumentarse indefinidamente por adición o multiplicación. Y como ya se ha demostrado que Dios es un Agente necesario y que produce todo cuanto puede hacer, es necesario que haya multiplicado y siga aún multiplicando e incrementando las esencias de las criaturas hasta el infinito. (Sobre la infinitud puede verse **Philos. Cabbalist. disseret**. I, cap. 6 y **dissert**. 3, c.I, en **Kabb. denud**. Tom. I, part. 3, [17] de donde se colige que las criaturas deberían decirse "indefinidas" más bien que "infinitas")[31].

---

30 Leibniz nos ofrece un Dios que obra siempre lo mejor (**Discours de Metaphysique** GP. IV, 429-431; 436-440; 444-445; 461s). Y toda la Segunda Parte de la **Theodicée**, casi en su integridad, está dedicada a explicar la acción libre y necesaria de Dios: "car c'est une necessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur", pues es su infinita bondad la que lleva a Dios a crear a fin de comunicarse" (n. 228); "Felíz necesidad, sin la cual Dios no sería ni bueno ni sabio; pero es el Entendimiento divino o región de los posibles (n. 184) "qui fournit les regles à sa Sagesse et à sa Bonté" (n. 191); así no hay en Dios libertad de indiferencia, que es sólo propia de la ignorancia de las razones" (n. 175): "Theodicée" II: GP. VI, 53, 255, 226, 230, 218, 232, 217. Hasta qué medida es coherente la posición de Conway y Leibniz (la acción divina opera 'a Voluntate cum Idea conjuncta' (Conway), 'Deus ob rationes inclinatus, sed non necessitatus' (Leibniz)) frente a las dos posiciones extremas (Spinoza: 'ningún acto volitivo es nada fuera de la idea que lo determina' **Etica** II, prop. 19; Descartes: 'absoluto voluntarismo divino') cae fuera de los estrechos límites de esta nota.

31 Los dos capítulos del **Porta Coelorum** (Dissert. Prima cap. 6, p. 18-22; Dissert. Tertia, cap. 1, p. 64-68), que aquí cita Conway, no tratan del "número" infinito de criaturas, sino de la

5. Por la misma razón se prueba que no sólo es infinito o tiene en sí la infinitud todo el universo o sistema de las criaturas conjuntamente consideradas, sino que también cualquier criatura, por mínima que sea, que nosotros podamos ver con nuestros ojos o concebir con nuestra mente, contiene en sí tal infinidad de partes o, mejor dicho, de criaturas íntegras, que no pueden numerarse. Pues, así como no es posible negar que Dios puede introducir una sustancia en otra, igualmente podrá introducir dos que una, así mismo cuatro que dos, y lo mismo ocho que cuatro, multiplicándolas indefinidamente e introduciendo siempre las menores en otras mayores. Y como no puede haber una criatura tan pequeña, que no pueda darse siempre otra menor, de la misma manera que no es posible una tan grande, que no pueda darse siempre otra mayor, se sigue que en la más pequeña de las criaturas pueden existir y contenerse infinitas criaturas, todas las cuales pueden ser cuerpos impenetrables unos respecto de otros, cada cual a su modo. Y por lo que respecta a aquellas criaturas que son espíritus y que pueden penetrarse mutuamente, también en cada espíritu creado puede haber una infinidad de espíritus, que sean todos de la misma extensión tanto respecto del espíritu en el que están como entre sí; en este caso, los espíritus más sutiles y más espirituales penetran [18] en los más groseros y corpóreos, de manera que no puede haber limitación de espacio que uno se vea obligado a ceder a otro. Sobre la naturaleza de cuerpos y espíritus se dirán más cosas en su lugar. Aquí basta mostrar que en toda criatura, sea espíritu o cuerpo, existe una infinidad de otras criaturas, cada una de las cuales a su vez tiene en sí otra infinidad, y lo mismo cada una de éstas, y así hasta el infinito[32].

---

esencial infinitud de la Causa Prima o Uno frente a la "limitación" de las criaturas. Por lo tanto, la evocación no es oportuna. Trata la vizcondesa, simplemente, de reservar el término "infinito" para lo entitativo y el de "indefinido" para lo numérico; consejo que, evidentemente, ella no sigue. La expresión "infinito número de criaturas y de criaturas incluidas en otras criaturas sin fin", es constante en PR.PH., y ya vimos en nota 25 cómo en esto se aparta de la doctrina luriana.

Como es sabido, Leibniz recogió también esta idea como elemento esencial de su monadología. Véase, por ejemplo, **Disc. Metaph.** parr. XIV: GP. IV, 439; y, comentando **Seder Olam**: A. I, 11, n. 14, p. 20-21. **Principes de la nature**, parr. 3-6: GP. VI, 598-602. **Monadologie**, parr. 64-65: CP. VI, 618, etc. **Système Nouveau**: GP. IV, p. 482; a J. Bernuilli: GM. III 524; a Des Bosses: GP. II 305-307; a Varignon: GM. IV 110: mónadas envueltas en mónadas hasta el infinito.

[32] En los cap. VII y VIII hará Conway una aplicación de la doctrina helmontiana de los "archaei" y su función metabólica a su propia descripción de la penetrabilidad de cuerpos y espíritus. Esta misma envoltura de mónadas en mónadas es recogida por Leibniz, como acabamos de ver. Pero con una diferencia importante. Conway va a mantener en los capítulos siguientes la identidad cuerpo/espíritu; de esta manera, la divisibilidad se extende a ambos. Leibniz, por el contrario, defenderá que la mónada o entelequia siempre es un átomo "metafísico" absolutamente inextenso, ajeno al número y a toda sutilización; no puede, pues, dividirse; sólo la materia será indefinidamente divisible, teniendo en cuenta que cualquier partícula de materia, por pequeña que sea, contendrá siempre la fuerza activa de la entelequia simple como fundamento metafísico de la acción física-mecánica de la partícula material. Esta será la manera de operar de los dos reinos, el mecánico y el espiritual, en la

6. Todo esto enaltece admirablemente y proclama el gran Poder y Bondad de Dios al hacer brillar de forma absoluta su Infinitud en las obras de sus manos, hasta en cada criatura producida por él. Y no puede objetarse que de esta manera hacemos a las criaturas iguales a Dios, pues así como un infinito puede ser mayor que otro, Dios es siempre infinitamente mayor que todas sus criaturas sin parangón posible. De esta manera, lo invisible de Dios se nos muestra claramente si lo reconocemos a través de aquellas cosas y en aquellas cosas que han sido producidas. Cuanto más grandes y espléndidas son sus obras, tanto más se descubre la grandeza del artista. Por eso, quienes sostienen que el número total de criaturas es finito, compuesto sólo de individuos numerables, y que todo el cuerpo del mundo ocupa tantas yugadas, miliarios o diámetros de tierra según longitud, anchura y profundidad, [19] miden tan grande majestad con un módulo de pensamiento harto pobre e inadecuado. El Dios que éstos se forjan no es un verdadero Dios, sino un ídolo de su propia imaginación, al que encierran en un habitáculo tan estrecho como las jaulas de los pequeños pajarillos, que no sobrepasan unas pocas pulgadas. ¡Qué tendrá que ver el mundo que ellos se imaginan con el grandioso y verdadero universo más arriba descrito![33].

7. Dicen ellos que no encierran a Dios en este universo finito, sino que se lo imaginan también existiendo fuera de éste lo mismo que dentro de él, en espacios infinitos imaginarios. A esto se responde que, si estos espacios imaginarios son meramente imaginarios, no dejan de ser elucubraciones vanas de su cerebro; y, si son entes reales, ¿qué otra cosa pueden ser sino criaturas de Dios? Por otra parte, o actúa Dios en estos espacios o no: si no actúa, es que Dios no está en ellos, porque dondequiera que él está actúa; justamente su naturaleza consiste en obrar, como la naturaleza del fuego consiste en arder y la del sol en dar luz. Así pues, Dios obra perpetuamente, y su acción consiste en crear o dar esencia a las criaturas de acuerdo con la Idea o Sabiduría eterna que está en él. "Según los Hebreos, se dice que Dios infinito a quien ellos llaman Aen-Soph, existe fuera del lugar del mundo, porque la criatura no podría soportar la inmensidad de su Luz: [20] véase lo dicho en las **Annot.** al Cap.I. Tampoco es lícito afirmar que existe en espacios imaginarios, porque en rigor a Dios no compete espacio alguno. Puede, en cambio, decirse que obra allí por su actividad simple: mas lo que produce en razón de las criaturas, lo hace a través del Mesías, que no es inmenso como lo es el Aen-soph mismo"[34].

---

armonía preestablecida. Véase **Système Nouveau** GP. IV, 477-487. Carta a Sofía, 3 septiembre 1694: A. I. 10, n. 54, p. 60-66.
Obsérvese, por otra parte, que Conway utiliza aquí el concepto de divisibilidad "matemática" infinita para aplicarlo a las sustancias "reales". La pregunta de si esto es lícito y cómo, nos hará descubrir en el n.9 de este capítulo la necesidad de la "mónada física" y su naturaleza, entre el atomismo de los gassendistas y la mónada simple de Leibniz.

[33] Véase en Leibniz, **Système Nouveau**: GP. IV, p. 481s una formulación semejante.

[34] Conway recoge en los párrafos 6 y 7 la tradición a la vez neoplatónica y kabbalística de los mundos infinitos frente a los filósofos aristotélicos. Véase LURIA, **Tractatus I Libri Druschim** cap. II hablando de los mundos infinitos: KD. I, 2, tract. 4, p. 36. **Seder Olam**

8. Esta continua acción u operación de Dios, en cuanto que está en él mismo o procede de él, es decir, en cuanto que se refiere a sí mismo, es un único acto continuo o mandato de su Voluntad, que no tiene sucesión ni tiempo, ni antes ni después, sino que está siempre y simultáneamente presente a Dios, de manera que nada de él es pretérito y nada es futuro, pues no tiene partes. Pero en cuanto que resplandece o se termina en las criaturas, este acto está sometido al tiempo y a la sucesión de partes; cosa que, aunque nuestra imaginación e inteligencia comprenda con dificultad, un razonamiento sólido y verdadero puede suficientemente demostrar. Tal vez pueda ayudar un poco a nuestra comprensión el siguiente humilde y sencillo ejemplo. Veamos un gran círculo o rueda que gira en torno a su centro: según opinan algunos, tal centro reposa siempre en el mismo lugar. Así es como el sol, movido por un Angel o Espíritu que existe en su centro, gira en torno a sí mismo por espacio de tantos días; [21] ahora bien, aunque el centro mueve toda la rueda produciendo en ella un gran movimiento incesante, él mismo permanece siempre quieto y no se mueve de ninguna manera[35]. Pues bien, cuánto más ocurrirá esto en Dios, que es primer motor en todas sus criaturas y en relación a todos los movimientos verdaderos y ordinarios de éstas; él mismo, en cambio, no es movido por ellas, sino que nosotros atribuimos analógicamente a su Voluntad lo que en las criaturas son propiamente movimientos u operaciones. Porque, si hemos de hablar con rigor, no hay en él movimiento, pues todo movimiento es sucesivo y no puede darse en Dios, según se ha demostrado más atrás.

---

I, n. 38-45, p. 11-16. Véase, no obstante, el cap. 7 de la "Dissert. Tertia" de Herrera, citado en nota 25, donde se defiende explícitamente que, después de la "retractio", Dios "nec ante hoc tempus, nec in locis infinitis produxerit entia infinita, sed finita, et tempore determinato locisque determinatis" (p. 70). Es claro que, a pesar de la fascinación que el **Zimzum** ejerció sobre la mente de Helmont y Conway, éstos no aceptan el carácter "limitativo" de aquel "espacio vacío circular" ***dentro*** del cual se produjeron las emanaciones sucesivas. Para Conway, los espacios y las criaturas son reales e infinitos o indefinidos en número. Y así lo entendió también Leibniz. Véanse los comentarios de éste a estas doctrinas, en "Sur un petit livre titulé 'Seder Olam'" en **FOUCHER DE CAREIL, A.: Leibniz. La philosophie juive et la Cabale**, Paris 1861, p. 49-51; carta a Sofía, 3 septiembre 1693: A. I. 10, n. 53, p. 57-65, y de 28 octubre 1696: A. I. 13, n. 59, p. 83-93; informe de septiembre de 1696 sobre los pensamientos de Van Helmont: A. I. 13, n. 41, p. 46-51; carta a Hertel, 8/18 enero 1695: A. I, 11, n. 14, p. 21: "Es ridículo, en efecto, encerrar el universo dentro de una bola, llena de un cierto número de pequeños dados para jugar, o átomos; o tener de él una idea tan pobre como Aristóteles y el rey Alfonso, que no tuvo gran escrúpulo en censurar el sistema del mundo, como mal hecho, suponiendo que el mundo era tan pobre como los antiguos le habían enseñado".

[35] Conway tiene especial predilección por las metáforas geométricas: lo acabamos de ver en III, 2; ahora es el círculo y la circunferencia, la clásica metáfora que encontramos en todos los neoplatónicos; luego será el polígono, que crece indefinidamente en lados sin nunca llegar hasta la circunferencia, que será el símbolo de la infinitud. Véase el ya clásico **MAHNKE, D.: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der Mathematischen Mystik**, Stuttgart 1937.

9. Hemos dicho que la más pequeña de las criaturas, que pueda concebirse, contiene en sí otras infinitas criaturas, de forma que la más mínima partícula de cuerpo o materia puede extenderse y dividirse de infinitas maneras en partes indefinidamente más pequeñas y exiguas. Contra esta afirmación suele oponerse la siguiente objeción.

Todo lo que es actualmente divisible, en la medida en que su actual división puede realizarse de alguna manera, es divisible en partes indivisibles. Ahora bien, la materia o cuerpo (se entiende la materia íntegra o compuesta) es actualmente divisible, en la medida en que su actual división puede realizarse de alguna manera. Luego, etc.

Respondo: Este argumento adolece de la falacia [22] que los Lógicos llaman "composiciónes de lo no componible", que consiste en la unión de palabras o términos que implican contradicción o absurdo. Tal falacia se esconde en el término "actualmente divisible", que denota que una misma cosa está y no está dividida a la vez. En efecto, "actualmente" significa la división real, mientras que "divisible" no significa la división, sino sólo la capacidad de que algo pueda dividirse. Lo cual es tan absurdo y contradictorio como decir "visiblemente ciego", "sensiblemente insensible", "vivamente muerto". Pero si con los términos "actualmente divisible" ellos no entienden dos cosas sino solamente una, a saber, "lo que verdaderamente está dividido" o "lo que sólo es divisible", la falacia se nos muestra fácilmente. En primer lugar, si lo "actualmente divisible" no denota para ellos más que lo que está dividido en el sentido afirmado, entonces concedo la Mayor, a saber, que lo que realmente está dividido, en cuanto que la actual división puede realizarse de alguna manera, sea divisible en partes indivisibles. Pero entonces, por la misma razón, es falsa la Menor, a saber, que la materia esté actualmente dividida hasta donde la actual división pueda realizarse de alguna manera. En segundo lugar, si por lo "actualmente divisible" entienden una cosa "sólo divisible o que está en potencia o capacidad para poder ser dividida", entonces niego la Mayor, a saber, [23] que lo que es divisible, en cuanto que puede hacerse la división, sea divisible en partes indivisibles. En este sentido, la proposición es una mera tautología, una inútil repetición de lo mismo, tal como sería la siguiente: lo que puede ser trasladado de su lugar, en la medida en que puede ser trasladado, puede ser trasladado hasta alguna concreta distancia. Ahora bien, Londres y Roma pueden ser trasladadas de su lugar en la medida en que puedan ser trasladadas. Luego, etc. Con semejante forma de argumentar se podría probar que el alma del hombre tiene un número finito de años para existir o tener esencia y, en consecuencia, es mortal y tiene fin; se haría de la siguiente manera: aquello cuyo tiempo o duración es actualmente divisible hasta donde su actual división sea de alguna manera realizable, tendrá un fin y es divisible en un número finito de años; ahora bien, el tiempo o duración del alma es actualmente divisible hasta donde su actual división es de alguna manera deducible. Luego, etc. Y si se arguye que el tiempo del alma, al llegar hasta tal división de años, tendrá fin, pero que puede ocurrir que después reciba otro tiempo tras el primero, y así hasta el infinito; respondo que, por la misma razón, la materia, si llega hasta tal división, alcanzaría, sin duda, [24] el fin de dicha división, pero podría después admitir otra división tras la primera, y así hasta el infinito. Y aquí quisiera hacer una observación: Cuando digo que la más mínima partícula de cuerpo o materia siempre es ulteriormente divisible en

partes más pequeñas hasta el infinito, de manera que no pueda haber en la materia ninguna división actual que no pueda ser siempre ulteriormente divisible o capaz de dividirse en otras menores y así sin fin, con ello no estoy definiendo qué es lo que el absoluto Poder de Dios hará o podrá hacer, tal como algunos inútil y torpemente discuten; sino que solamente sugiero qué es lo que el Poder de Dios hace o haría en cuanto que obra en las criaturas y juntamente con ellas, es decir, en cuanto que en todas las producciones y generaciones, así como en todas las disoluciones y divisiones de los cuerpos, la naturaleza o Criatura nunca divide a ningún cuerpo ni lo puede dividir en partes tan pequeñas, que cualquiera de éstas partes sea siempre capaz de ulterior división; y que, por su parte, el cuerpo de ninguna criatura jamás puede reducirse a sus mínimos ni por las más sutiles operaciones de ninguna criatura o poder creado. Baste, pues, esta respuesta para nuestro objetivo; porque Dios no hace en ningún cuerpo o materia división alguna, [25] sino en cuanto coopera con las criaturas; y, por lo tanto, nunca reduce a las criaturas a sus más mínimas partes, porque en tal caso cesaría todo movimiento u operación en las criaturas (pues la naturaleza de todo movimiento consiste en desgastar y dividir el objeto en partes más sutiles); hacer esto sería contrario a la Sabiduría y Bondad de Dios: pues, si todo movimiento u operación cesara en alguna criatura, tal criatura sería completamente inútil en la creación, no sería más que una mera nada, un puro no-ente ficticio. Y, como ya se ha dicho, lo que es contrario a la Sabiduría y Bondad de Dios o de sus otros atributos, Dios no puede hacerlo. (No hay división de las cosas en mínimos matemáticos, pero sí en mínimos físicos, pues la materia concreta se divide hasta reducirse a Mónadas Físicas, tal como era en su primer estado de materialidad. (Véase sobre la producción de la materia: **Kabb. denud** Tom. I, part. II, pag. 310ss y Tom. II y **Tract. ult.** p. 28, n. 4.5); de esta manera está ella de nuevo en condiciones de ser activa y transformarse en espíritu, tal como ocurre en nuestros alimentos)[36].

[36] He aquí las primeras afirmaciones fundamentales de la monadología de Conway. En dos palabras, su posición es la siguiente: Frente a Descartes que, por salvar la omnipotencia divina, admitía el poder de Dios para dividir la materia "hasta el infinito" negando así los átomos, Conway arguye que, si bien en abstracto podría Dios, si quisiera, dividir la materia hasta el infinito, de hecho en este mundo "no puede hacerlo", porque las leyes de la naturaleza que él ha creado exigen los átomos físicos; de lo contrario, sería inexplicable el movimiento: un proceso recursivo ***hasta*** el infinito convertiría a las cosas en mera nada, en un puro ente de ficción, como es la divisibilidad matemática (Véase Introd. II, 2.2). Hasta aquí, en la línea de Demócrito y Gassendi. Pero, a diferencia de éstos, el Dios de Conway reduce la materia hasta las mónadas físicas "tal como eran en su primer estado de materialidad", esto es, en aquel estado originario en que "eran activas" y "se transformaban en espíritus" en virtud de su actividad plástica, como ocurre, por ejemplo, en la asimilación de los alimentos, tal como se mostraba en los "archaei". Véase VIII, 5, 122-123. Así lo explica Van Helmont en **Dialogus Cabalisticus** (KD. I, 2, n. 11, p. 308-312) y en **Adumbratio** (cap. V, n. 4-5, p. 28-29), de acuerdo con la cita que aquí hace Conway. Conviene señalar que éste es un párrafo sólo inteligible desde la doctrina de las ***semillas orgánicas*** de J.B. Van Helmont, tal como hemos explicado en la Introducción, y que para entender a Conway no bastan las fuentes kabbalísticas. Lo que Dios produjo en origen fueron ***semillas***

10. La consideración de esta infinita divisibilidad de todas las cosas en partes siempre menores no es una vana o inútil teoría. Su uso es de la máxima importancia para conocer las causas y razones de las cosas y la manera en que todas las criaturas, [26] desde la más elevada a la más ínfima, están entre sí inseparablemente unidas mediante estas más sutiles partes que intervienen entre ellas, y que son emanaciones de una criatura a otra, que posibilitan la acción mutua hasta la máxima distancia. Este es el fundamento de toda simpatía y antipatía que se da en las criaturas; quien lo comprenda bien, podrá penetrar fácilmente en las más secretas y escondidas causas de muchas cosas, que los hombres ignorantes llaman cualidades ocultas[37].

bastan las fuentes kabbalísticas. Lo que Dios produjo en origen fueron ***semillas*** ---o preformación orgánica---, dotadas cada una de su principio interno autárquico de actividad o "archeus", exactamente lo que defenderá Leibniz más tarde. Como irá explicando Conway en los capítulos siguientes, Dios en origen sólo crea espíritus; pero los espíritus son semillas orgánicas que tienen en su archeus la fuerza plástica y se "muestran" en su "imagen" o exterioridad más densa o material; ésta, por lo tanto, no es una realidad distinta del espíritu, no es una sustancia, sino un fenómeno derivado del espíritu, es la extensionalidad y antitipía, el lado "físico" de la sustancia espiritual. La distinción entre "fuerza espiritual" y "movimiento mecánico", será explicada por Conway en IX, 8-9.

37 Nos ha explicado en III, 9, que la divisibilidad infinita, que no es sino la expresión de la recursividad o sutilización física progresiva de la naturaleza, tiene un límite: las mónadas físicas. Ahora nos muestra el otro lado de la divisibilidad/sutilización: este proceso permite la "liberación" de los espíritus más sutiles desde los más densos, con lo que se verifica la "emisión" o emanación de partículas (según la doctrina de los "archaei" helmontianos), que ella explicará en VII y VIII. Finalmente, cuando en IV-VI muestre que todo este conjunto de espíritus/cuerpos constituye una única sustancia creada o Criatura, nos hará ver que tal emisión es posible, puesto que encuentra en ella un medio adecuado, sin vacío. Así, pensaba Conway, queda sometido a razón lo que los ignorantes llaman "cualidades ocultas".
La afirmación de Conway según la cual la infinita divisibilidad de todas las cosas en partes siempre menores permite definir la ***individuación*** y la ***continuidad de relaciones*** de todas las cosas, es un argumento discutible, pero sutil e interesante, que Leibniz utilizará constantemente contra los atomistas: "Cum ubique monades seu principia unitatis substantialis sint in materia, consequitur hinc quoque infinitum actu dari, nam nulla pars est aut pars partis quae non monades contieat" (A Des Bosses: GP. II, 301; cfr.también **Apokatastasis**, ed. Fichant, p. 72; **De rerum originatione radicali**, GP. VII, 307). Véase este bello pasaje de una carta a Gerhard Meier (A. I, 9, p. 228; cit. por **FICHANT, M** Postface, o.c. p. 114s): "Yo pienso que hay tantas conexiones entre todas las cosas que no se da una modificación en una substancia sin que las demás la experimenten, por muy alejadas que se encuentren tanto respecto del tiempo como del lugar, aunque ellas mismas no se percaten de ello: están todas en el mundo como en un microcosmos, según la fórmula de Hipócrates "sympnoia panta". Pero estas conspiraciones consisten en movimientos insensibles. Por eso, yo no me atrevería a decir si hay, además de Dios, algún otro espíritu dotado de tal perspicacia que pueda leer con exactitud estas prefiguraciones de una sutilidad maravillosa y casi inmensa; más bien pienso lo contrario, es decir, que una infinitud de causas intervienen en cada efecto singular, puesto que el continuo es divisible e incluso está actualmente dividido hasta el infinito". Cfr. también respuesta a Bayle: GP. IV 557.
He aquí a Conway y Leibniz tan próximos como distantes.

# *Capítulo 4*

1. Hizo Dios todas las criaturas a la vez o en tiempos sucesivos?.
2. Todas las cosas subsisten y tienen su esencia en el Hombre Cristo.
3. Cristo, en cuanto hombre, es el primogénito de todas las criaturas.
4. Pero ninguna criatura puede llegar a ser igual que él[38].

1. Por lo dicho más atrás puede ya responderse fácilmente a la ambigua pregunta acerca de si Dios [27] creó todas las criaturas de forma simultánea o más bien una después de otra. Si la palabra "crear" se refiere a Dios mismo o al interno mandato de su Voluntad, todo lo hizo simultáneamente; pero si se refiere a las criaturas, lo hizo de forma sucesiva. Pues, si la naturaleza y atributo esencial de Dios es ser inmutable o sin sucesión, la naturaleza de las criaturas consiste por el contrario en que éstas son mudables y sucesivas[39]. Desde otro punto de vista, si la palabra "crear" hace referencia al conjunto de todas las semillas o principios, que son como los manantiales y fuentes de donde fluyen las criaturas en un orden de sucesiones subordinado a Dios mismo, que es el máximo y primer principio de todas las cosas, también puede decirse que todas las criaturas han sido creadas simultáneamente; y sobre todo si nos fijamos en el Mesías o Cristo de Dios, primogénito de todas las criaturas, por quien se dice que todo ha sido hecho, tal como declaran Juan y Pablo, que afirma expresamente que todas las cosas, visibles e invisibles, han sido hechas por mediación de Jesucristo[40].

---

[38] Los capítulos IV y V son un típico ejercicio de kabbalismo cristiano. Conway trata de hacer una lectura cristiana del Adam Kadmon, que será el Mesías o Cristo, estudiando su naturaleza y función de mediador entre Dios y las criaturas. Mas. por debajo de su confusa mitología teológica, se descubren las primeras afirmaciones de su esencialismo metafísico, que formulará en el capítulo VI, y enlaza con la anunciada monadología del capítulo III.

[39] Son los dos aspectos "ad intra" y "ad extra" de la acción divina, de los que ha hablado en III, 8, a partir de los cuales vuelve a definir los atributos diferenciales entre Dios y las criaturas: éstas son "mudables y sucesivas".

[40] Este párrafo es un modelo perfecto del estilo kabbalístico-helmontiano. Todas las criaturas proceden sucesivamente de las "semillas o principios originarios" producidos por Dios de una vez como manantiales de todo lo creado. Esta era la doctrina de Paracelso y Juan Bautista Van Helmont. Puede decirse, pues, que en este "plasma originario" estaban ya simultáneamente producidas todas las futuras criaturas. Esta es exactamente la misma idea que defenderá Leibniz: "Yo sostengo ---escribe a Burguet en 1714--- que es necesario siempre un viviente preformado, sea planta o animal, que sea la base de la transformación y que contenga ya la mónada dominante misma" (GP. III 565), "pues no parece que podamos evitar la existencia de un animal preexistente" (GP. III 571). Véase un estudio detenido de la evolución de Leibniz en cuanto a la creación de las almas o entelequias, en **Leibniz y la Tradición** vol. I, p. 587-617; y más breve en cuanto a la "preformación orgánica", en **Metafísica y Ciencia** a.c. p. 362-368. Pero la Kábbala Luriana enseñaba que todas las cosas estaban en el Adam Kadmon y a través de él fueron hechas (Ver "Annotationes Kabbalisticae, cap. I). Conway enlaza aquí estas dos ideas para dar paso inmediatamente a la doctrina del Mesías. En el **Dialogus Cabalisticus** KD. Tom. I, parte 2, p. 308-312, en **The**

2. "Jesucrito" quiere decir el Cristo íntegro, que es Dios y Hombre: en cuanto Dios, se denomina "Logos Ousios, Palabra Esencial del Padre"; en cuanto hombre es "Logos Proforicós, Palabra Expresada o Proferida", perfecta y sustancial imagen de aquella Palabra que está eternamente en Dios y perpetuamente unida con él, siendo su vehículo y órgano, [28] como el cuerpo lo es respecto del alma; de esta palabra expresada, que es la Sabiduría de Dios, hace mención en diversos lugares tanto el Nuevo como el Antiguo Testamento, como por ejemplo, Prov. 8, 22.31 y Prov. 3, 19; Psal. 33.6 Psal. 22, 2. Ps. 110 p.t. I Job. I, 2, 3 y Eph. 3, 9. Col. I, 15.16.17. Este último pasaje, Col. I, 15.16.17, contiene en sí la explicación de los anteriores, esto es, que mediante el Hijo o Palabra o Sabiduría no debe entenderse simple y meramente a Dios mismo o alguno de sus atributos, pues )cómo un atributo puede llamarse imagen del Dios invisible, si él mismo es, a su vez, igualmente invisible? Por lo tanto, imagen significa algo que es trasladado al mundo visible y que, de alguna manera peculiar, representa y revela al Dios invisible más que cualquier otra criatura[41].

3. Por esta misma razón Pablo lo llama en el lugar antes citado Primogénito de todas las criaturas, con lo que se expresa la relación que tiene respecto de las criaturas, que en su primitivo estado eran todas como hijos de Dios; de esta manera él fue el primogénito de todos estos hijos, que son, por así decirlo, como hijos de este primogénito Hijo de Dios. Por eso se dice que en él subsisten o tienen su existencia todas las cosas, y que de él han salido [29] como las ramas de la raíz, pero sin dejar de permanecer en cierto modo en él.

4. Aunque nunca como si fuesen iguales a él o de su misma naturaleza, pues, si así fuera, ninguna de ellas habría podido jamás degenerarse o convertirse del bien al mal; así que son de naturaleza muy inferior al primogénito, de manera que, hablando con propiedad, nunca pueden transformarse en él, así como tampoco él puede nunca convertirse en el Padre. Todo lo más a lo que ellas pueden llegar es a ser semejantes a él, tal como lo declara la Escritura: por lo tanto, nuestra filiación, al ser nosotros meras criaturas, se llama sólo adopción.

---

**Divine Being**, parte I, en **Paradoxal Discourses** passim, y en **Adumbratio**, expuso largamente Fco. M. Van Helmont estas ideas.

41 En efecto, en Colos. 1, 13-17, que es uno de los pasajes clásicos del "Corpus Paulinum" referentes a la naturaleza del Cristo Mediador, se dice: "El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las potestades; todo fue creado por él y para él. El es antes que todo y todo subsiste en él".
No será necesario insistir en el origen estoico y filoniano de estas expresiones de Conway, y en ciertas fórmulas confusas, cuando no claramente heterodoxas, respecto de la teología tradicional. Este Cristo-Mesías es más kabbalista que cristiano; las cosas están en él y salen de él "como las ramas de la raíz", como en la Kábbala Luriana las cosas estaban divinizadas subsistiendo en el Adam Kadmon. Pero Lady Conway ---y esto es lo que verdaderamente le interesa--- anuncia ya la existencia de las tres sustancias: Dios, el Medio y la Criatura.

# *Capítulo 5*

1. Los antiguos Cabalistas reconocieron a este Primogénito Hijo de Dios, a quien llamaron también Adam Celeste, Primer Adam, Gran Sacerdote.
2. Cristo es Mediador entre Dios y todas las criaturas.
3. La existencia de este Ser Mediador es tan demostrable por los principios de la recta razón, como lo es la propia existencia de Dios.
4. Dios está inmediatamente presente tanto en Cristo como en todas las criaturas.
5. Cristo es [30] inmutable hacia el Mal y mudable hacia el Bien y, por lo tanto, participa tanto de la divinidad como de la creaturalidad, de la eternidad así como del tiempo.
6. Ni Cristo ni quienes están perfectamente unidos con él están sometidos a las leyes del tiempo, en la medida en que el tiempo implica la destrucción de las cosas.
7. En qué sentido puede decirse que salimos del tiempo y por encima del tiempo hacia una región más elevada.

1. Aunque en el capítulo precedente ya se ha dicho algo acerca del Hijo de Dios, que es primogénito de todas las criaturas, quedan todavía por decir de esta materia muchas cosas del todo necesarias para la cabal comprensión de lo que sigue; con este fin incluimos aquí un capítulo especial[42]. Por Hijo de Dios primogénito de todas las criaturas, a quien nosotros los cristianos llamamos, de acuerdo con las Escrituras, JESUCRISTO, tal como ha quedado expuesto más atrás, no solamente se entiende su Divinidad, sino también su Humanidad en eterna unión con la Divinidad, esto es, en cuanto que su humanidad celeste estaba unida con la Divinidad antes de que existiera el mundo y, por lo tanto, antes de su venida en carne. De él nos han transmitido muchas cosas los antiguos cabalistas: así, por ejemplo, [31] acerca del Hijo de Dios en cuanto creado y de su existencia anterior, por naturaleza, a todas las criaturas[43]; así

[42] Dejando atrás la teología y la Kábbala, Conway se dispone a demostrar que entre Dios y las criaturas tiene que existir otra sustancia o esencia intermedia.

[43] Anterior por naturaleza, mas no en el tiempo (Véase también V, 5). Sabemos que todas las criaturas existen "desde el inmediato contacto con Dios", eternamente. Lo que ahora se añade es que existen a través del Cristo-Mesías, que Conway identifica con el Adam Kadmon de los kabbalistas y singularmente con el Adam Kadmon neoplatónico de Herrera. Mas, como el Mesías se hizo históricamente carne "en" el tiempo, quiere decirse que ellas estaban en él antes del "comienzo", cuando lo visible todavía era oculto. "También observo ---replica Leibniz comentando un texto semejante de **Seder Olam** I, 23-25 ---que el autor da al Mesías un cuerpo celeste **antes** de su encarnación, lo que no está fundado en la

mismo, que todas ellas reciben en él y por él la bendición y la santificación; a quien en sus escritos dieron el nombre de Adam Celeste, Adam Kadmon u Hombre Primero, Gran Sacerdote, Marido o Esposo de la Iglesia, tal como el judío Filón lo llama Hijo Primogénito de Dios[44].

2. Este Hijo de Dios, primogénito de todas las criaturas, este Adam Celeste y Gran Sacerdote, como lo llaman los más doctos entre los judíos, es, hablando con propiedad, el Medio entre Dios y las Criaturas. Que se dé un tal ser intermedio es tan demostrable como que Dios existe: donde ha de entenderse un ser que, por su propia naturaleza, es menor que Dios, pero también por naturaleza es mayor y más excelente que todas las restantes criaturas, y en virtud de esta su excelencia es rectamente llamado Hijo de Dios. (Sobre este Hijo de Dios, llamado por los judíos Adam Kadmon, pueden verse más cosas en **Kabb. denud** Tom. I, part. I, p. 28.30; part. II, p. 33ss. 37ss, part. III, p. 31 hasta 64, p. 37-78 etc y **Kabb. denud** Tom. II, part. II, p. 244 y **tract. ult.** p. 6.7-26)[45].

3. Para esta demostración debe considerarse en primer lugar la naturaleza o [32] esencia de Dios, sumo ente; después, la naturaleza y esencia de las criaturas; y, a poco que se comparen entre sí, se desprenderá inmediatamente ante nosotros esta naturaleza intermedia. En efecto, la naturaleza y esencia de Dios, tal como ya se ha mostrado anteriormente, es completamente inmutable, según lo atestigua no sólo la Sagrada Escritura, sino también el sentido natural de la inteligencia que Dios ha infundido en nuestras mentes. Pues, si hubiera en Dios alguna mutabilidad, necesariamente ésta debería tender hacia alguna cantidad o grado mayor de Bondad, y entonces no sería él el sumo Bien, lo que es contradictorio. Porque, si algo progresa hacia un mayor grado de Bondad, esto ha de ocurrir solamente a causa de algún ente mayor, de cuya virtud e

Escritura, y debería ser apoyado en razones, que aquí no aparecen por ningún lado", carta a Hertel, o.c. p. 21.

44 **FILON, De Vita Mosis**, II, XXV.

45 Las citas están tomadas, en primer lugar, del **Tractatus I Libri Druschim**, de Luria, que ya hemos reproducido y comentado en notas anteriores. A continuación menciona Conway la admirable "Dissertatio Secunda" de Herrera (p. 31-64), donde se defiende, con profusión de argumentos, "quod a Principio Primo immediate emanaverit Principiatum Unum tantum et perfectum, *sed finitum*": es el Adam Kadmon. Conway va a dar forma filosófica a esta doctrina, como vamos a ver a continuación en los párrafos 3-5. Finalmente, cita el cap. III de **Adumbratio**, donde Helmont hace un estudio bíblico exhaustivo de las cualidades y prerrogativas del Adam Kadmon kabbalístico y sus correspondencias con el Cristo-Mesías cristiano. Como la vizcondesa no se detiene más en este último aspecto, podemos aquí prescindir de él.
Lo que verdaderamente a ella le interesa es la noción de "Medio", y en este terreno es claramente deudora del pensamiento de Herrera. Para conseguir su objetivo filosófico ---el esencialismo organicista, que expondrá a partir del cap. VI---, Conway no tiene más remedio que forzar el carácter esencialmente "inferior" del Hijo de Dios. ¿Cómo, si no, iba a ser Medio? El "omousios" del concilio de Nicea tendrá ya poco que ver aquí.

influencia es aquél partícipe. Ahora bien, no existe un ser mayor que Dios, y por lo tanto ni progresa ni puede en modo alguno llegar a ser mejor de lo que es, ni mucho menos decrecer, pues esto implicaría imperfección. Por lo tanto, es manifiesto que Dios, Ente Supremo, es absolutamente inmutable. Pero la naturaleza de las criaturas es realmente distinta de la naturaleza de Dios, de manera que algunos atributos de Dios, entre los que se encuentra la inmutabilidad, son incomunicables a las criaturas; por lo tanto, se sigue necesariamente que las criaturas son mudables, pues de lo contrario serían ellas Dios mismo; también la experiencia cotidiana nos enseña que las criaturas son mudables [33] y que varían continuamente de un estado a otro. La mutabilidad es, pues, doble: una implica la posibilidad de cambiar tanto hacia el bien como hacia el mal; ésta es común a todas las criaturas, pero no al primogénito de todas las criaturas. La otra es la posibilidad de proceder solamente de un bien a otro bien. Hay, pues, tres clases de Entes: la primera clase, que es completamente inmutable; la segunda, que es mudable solamente respecto del bien, de manera que, siendo por naturaleza bueno, puede hacerse mejor. La tercera es aquella que, siendo buena por naturaleza, pudo cambiarse tanto hacia el bien, como del bien al mal. La primera y última de estas tres clases son extremas; la segunda es el intermedio natural entre ambas, por quien las extremas se unen; este medio participa de ambos extremos y por ello es por excelencia y propiedad Medio, ya que participa de un extremo, el que es mudable desde un bien a una cantidad mayor de bien, y del otro extremo, el que es completamente inmutable desde el bien al mal. Tal Medio se exigía necesariamente en la naturaleza de las cosas, pues de lo contrario habría quedado en ellas un Chasma o vacío, y se habría unido un extremo con el otro extremo sin medio, lo que es imposible y repugna a la naturaleza de las cosas, [34] como se ve en todos los procesos del universo[46]. (Por inmutabilidad del Mesías debe entenderse aquí la inmutabilidad moral, no la natural, pues hay quienes objetan que Cristo habría sido tentado inútilmente, si hubiera sido naturalmente inmutable. Cfr. Math. 4, 3. Heb. 2, 17.18, cap. 4, 15. Hay muchos argumentos meramente filosóficos, de los que en la Filosofía Kabbalística (**Kabb. denud.** Tom. I, Part. III, **dissert.** 2, cap. 1) se aducen trece, para demostrar que del primer principio emanó inmediatamente un único y perfecto

[46] Leibniz no estaba de acuerdo con este argumento, y arguye así contra una propuesta semejante hecha por F.M. Van Helmont en **Seder Olam** I, 8-26, p. 4-9: "si el autor hubiera conocido las matemáticas, no habría dicho que el Mesías o Adan Celeste es un ser intermedio entre Dios y las criaturas. No es posible encontrar un medio entre lo finito y lo infinito, que no sea finito o infinito él mismo a su vez. Y la línea media proporcional entre la línea finita y la infinita debe ser ella misma infinita. Es cierto que podemos concebir como grados en lo infinito (...); pero de esta manera habría varios Mesías (...). Tampoco se ve por qué Dios haya de tener necesidad de instrumento para crear las cosas (...). Decir así mismo que de entre todos los seres el Mesías es el único que no es mudable más que hacia el bien, es hacer hipótesis caprichosas; pues, ¿por qué Dios no podría hacer una infinidad de criaturas dotadas del mismo privilegio de no pecar jamás?" Carta a Hertel, o.c. p. 21. Sin embargo, la crítica de Leibniz había sido ya prevista y respondida por Herrera en la Dissert. Secunda, que Conway cita a continuación. Véase nota siguiente.

principiado; y en el cap. 2 y 7 se confirma esto mismo con la autoridad de filósofos antiguos y modernos, junto con la respuesta a las objeciones hechas en contrario)[47].

4. Este Ser Medio no debe entenderse de forma vulgar como si estuviera colocado en un lugar intermedio entre dos extremos, al modo como el tronco del cuerpo ocupa el lugar medio entre la cabeza y los pies; se trata más bien de un medio por naturaleza, como la plata entre el estaño y el oro, o el agua entre el aire y la tierra, si bien incluso estas mismas comparaciones son bastante groseras respecto de nuestro tema. Tampoco debe nadie suponer que el Hijo es Medio entre Dios y las Criaturas, como si Dios mismo no estuviera también inmediatamente presente en todas las criaturas, pues en verdad él está inmediatamente presente en todo, lo llena todo e [35] incluso opera en todas las cosas de forma inmediata y en sentido propio. Ha de entenderse, pues, en el orden de la unión y comunión que las criaturas tienen con Dios, de forma que, aunque Dios opera inmediatamente en todas las cosas, utiliza este Medio como instrumento a través del cual coopera con las criaturas en la medida en que el Medio es, por su propia naturaleza, de alguna manera más próximo a ellas; mas, al ser mucho más excelente que el resto de las producciones que llamamos criaturas, y esto igualmente por su propia naturaleza, con razón es llamado primogénito de todas las criaturas, e Hijo de Dios más bien que criatura de Dios; su producción es más una

---

[47] En efecto, el **Porta Coelorum** de Herrera aduce argumentos del principio a lo principiado en el más puro estilo neoplatónico: "De aquel Uno simplicísimo, y mediante un único acto totalmente indistinguible de él, no puede emanar más que un único Principiado" (p. 31). Este ***Principiado*** único, que Luria, tras el **Zohar**, llamó "Adam Kadmon u Hombre Primordial" ---dice Herrera (p. 31)--- es lo más ***perfecto***, vecino, inmediato y semejante que es posible al Uno o Causa Infinita (p. 36); pero, por ser principado, es ***finito*** "quantum per naturam principiati possibile fuit" (p. 37; 49). Toda manifestación del Uno, "licet operetur a virtute et potentia infinita" (p. 53), ha de ser necesariamente "una naturaleza determinada y no algo simple, sino dispuesto a que en su intelección queden comprendidas ***todas las restantes naturalezas***" (p. 44), dice Herrera siguiendo a Plotino.
La objeción de Leibniz apunta al "processus in infinitum": siempre puede darse un finito mayor, con lo que, o habría varios Mesías, o nunca llegaríamos hasta el infinito. La respuesta del kabbalista cordobés es inmediata y ampliamente razonada. El "progressus in infinitum" ---dice Herrera--- sólo es lícito en los números partiendo de la unidad, pero de ninguna manera es aplicable a las "cosas causadas": "inter causata non datur ***ascensus*** in infinitum" (p. 51). He aquí un brillante párrafo de Herrera: "Si la Causa Primera en su universal producción de los entes ***ascendiera*** desde el más ínfimo al más supremo o perfecto causado sin poder, no obstante, llegar hasta el Causado Infinito, se sigue que podría producir in infinitum siempre algo mayor que lo mayor, de forma que nunca llegaría a uno tal, que no pudiera darse otro superior: esto ocurre en los números (...). Pero, como la Causa Primera no asciende del causado mínimo al máximo, sino que desciende de lo sumo a lo ínfimo, de lo mayor a lo menor, donde no se da un descenso hasta el infinito (...), se sigue de aquí que debe darse un Medio, único, próximo a la Causa Primera, único y perfectísimo, el primero y el grado primero, ***a través del cual*** se verifica el descenso a los demás seres" (Dissert. Secunda, cap. V, parr. 8, p. 55-56). Este razonamiento es esencial para entender la "Criatura" de Conway.

generación o emanación desde Dios, que una creación, si se toma esta palabra en sentido estricto; aunque, según el sentido y uso amplio de la expresión, también puede decirse creado o formado, tal como en algún lugar habla de él la Escritura. Pero si se entiende rectamente el fondo del asunto, es vana cualquier disputa acerca de términos. A veces, es cierto, también un hijo de hombre se dice que es generado por él, más bien que hecho o creado; en cambio, de una casa o un navío hecho por un hombre no decimos que es su hijo, sino su obra, pues el hijo es la imagen viva o semejanza suya, cosa que no puede decirse de la casa o del navío. Así, a esta primera producción de Dios al exterior es más conveniente y apropiado [36] llamarla su Hijo, y no su Criatura, pues es su viva imagen, más grande y más excelente que todas las criaturas. De aquí se sigue que este Hijo está inmediatamente presente a todas ellas, para bendecirlas o hacerles bien; y como, a la vez, es verdadero Medio entre Dios y las Criaturas, es necesario que exista en medio de ellas y con su operación las estimule a la unión con él. Y al ser la más excelente producción divina al exterior y la más expresiva y perfectísima imagen suya, será necesariamente semejante a Diós en todos aquellos atributos que pueda decirse sin contradicción que le son comunicados, y por consiguiente será necesario que él mismo sea omnipresente. Pues, si no estuviera por doquier presente en todas las criaturas, existiría un Chasma y vacío entre Dios y las criaturas allí donde él no estuviera, lo que es absurdo[48].

---

[48] Enredada en el torbellino de su "Medio" a fin de que no haya "vacío" entre Dios y las criaturas, Conway ha de hacer de él una naturaleza, a la vez, divina y humana y ha de atribuirle todos aquellos predicados de Dios, cuya comunicación no implique contradicción, singularmente su "operación en las criaturas" y su "omnipresencia como instrumento divino". Pero así se desvanece la diferencia que, se supone, ha de existir entre la omnipresencia de Dios y la omnipresencia del Medio. **Seder Olam**, que en este tema es casi literalmente paralelo a PR.PH, trata de precisar un poco más: "Dios existe ***centralmente*** en todas partes; pero la humanidad de Cristo divinísimo no tiene su centro presente en todas partes, sino que se ***extiende*** por todas partes mediante los rayos esenciales que emanan del centro de su divinísima alma a todas las criaturas y mundos" I, 20, p. 6. A lo que Leibniz replica inmediatamente que "esto es pura metonimia, como cuando decimos que el sol se extende por sus rayos", A. I. 11. n. 14, p. 19.
Leibniz nunca escribió una cristología y es claro que la confusa doctrina de Conway y Helmont sobre la omnipresencia del Cristo-Medio en las criaturas le repugnaba. No obstante, el modo de la presencia de Dios en el mundo, tema confuso donde los haya, tocaba el fondo de su sistema y hubo de definirlo frente a Henry More, frente a Spinoza y frente a Clarke/Newton. En un comentario de 1676 sobre una carta de Spinoza a Oldenburg llega a decir cosas tan atrevidas como estas: "todo es uno, todo está en Dios, como el efecto está contenido en su causa plena, y como la ***propiedad*** de un sujeto está en la ***esencia*** de este sujeto. Pues es verdad que la existencia de las cosas es ***consecuencia de la naturaleza de Dios***, la cual hizo que no pudieran ser elegidas sino las más perfectas" (GP. I 129). Treinta años más tarde (1706), comentando el **Elucidarius Kabbalisticus** de G. Wachter, dice que las cosas están en Dios "sicut locus in locato"; Dios es el "lugar espiritual de las cosas, un lugar no conmensurado ni dividido" (**FOUCHER DE CAREIL, A.: Refutation**. p. 38). Y en la polémica con Clarke, Dios está presente en las cosas "no por situación, sino ***por esencia***, y su presencia se manifiesta por su ***operación*** inmediata" (GP. VII 365; ***Theod.*** II. n. 358).

5. Así, pues, participa de la inmutabilidad de Dios y de la mutabilidad de las criaturas, y por eso es Medio entre lo que es absolutamente inmutable y lo que es completamente mudable, siendo partícipe de ambos; se puede decir por ello que participa de la eternidad (que es propia de Dios) y del tiempo (que es propio de las criaturas); y, aunque más atrás se ha dicho que nada hay en común entre la eternidad y el tiempo o entre las criaturas y la voluntad de Dios [37] que las creó, tiempo y criatura deben entenderse en dicho contexto en sentido lato, esto es, en relación a todas las producciones de Dios ad extra, de manera que en ese sentido el ser intermedio se entiende lo mismo que el resto de los seres. Pues, en efecto, no podemos concebir que el ser intermedio fuera creado con prioridad en razón del tiempo, sino sólo en el orden de la naturaleza, de tal manera que ningún tiempo, tomado en sentido estricto, hubo en común entre las criaturas y la omnicreadora voluntad y poder de Dios que las creó.

6. Si, de acuerdo con el significado común de la expresión, entendemos por tiempo el sucesivo crecimiento o disminución de las cosas, según que avancen hasta un determinado período y decaigan de nuevo hasta morir o transformarse en otro estado de vida, debe decirse rotundamente que en este sentido ni el Ser Intermedio ni ninguna otra criatura, que esté perfectamente unida a él, están sometidas al tiempo y a sus leyes; pues las leyes del tiempo se extienden hasta un determinado período o edad, y cuando el período se ha cumplido, las cosas sometidas al tiempo desfallecen y se consumen, y por eso mueren o se transforman en otra especie de cosas completamente distinta, según el dicho antiguo:

El tiempo, devorador de las cosas, y tú, envidiosa vejez, todo lo destruis[49].

Desde [38] este punto de vista, el tiempo se divide en cuatro partes según la edad del hombre que vive en este mundo, a saber, infancia, juventud, edad adulta y ancianidad hasta la muerte; de esta manera, todo lo que está contenido en el tiempo está sometido a la destrucción y corrupción o se transforma en otra especie de cosas, tal como vemos al agua transformarse en piedras, las piedras en tierra, la tierra en árboles y los árboles en animales o criaturas vivientes[50].

Pero ni agotamiento o corrupción ni muerte propiamente hablando tienen cabida alguna en este excelentísimo Ser Intermedio, que es como un bálsamo potentísimo y eficaz que puede preservar del envejecimiento y la muerte a cuanto está junto a él o unido con él; por eso, todo es aquí perpetuamente nuevo, robusto y vigoroso; aquí la juventud perpetua sin vejez y, sin embargo, al mismo tiempo, la perfección de la ancianidad con toda la sabiduría y experiencia acumuladas y sin ninguno de los inconvenientes de la edad.

---

Cfr. **Leibniz y la Tradición** vol. I. p. 571-577. ¿No es éste el panenteismo de los kabbalistas?

49 **OVIDIO, Metamorfosis,** XV, 234s.

50 Más tarde explicará, de acuerdo con la doctrina de los "filósofos químicos", cómo se producen estas transformaciones sometidas al tiempo monadológico natural. Cap. VII y VIII.

Pero Cristo se hizo carne: y en aquel cuerpo suyo que traía del cielo (pues todo espíritu creado tiene su vehículo o terrestre o aéreo, o etéreo, como era éste)[51] asumió algo de nuestra naturaleza y, por lo tanto, de la naturaleza universal de las cosas (ya que la naturaleza del hombre contiene en sí la de todos [39] los seres, por eso se dice microcosmos); así santificó aquella naturaleza asumida en carne y sangre y, mediante ella, pudo santificar todas las cosas y ser como levadura que fermenta toda la masa; con ello se introducía en el tiempo y libremente se sometía por un período a las leyes del tiempo hasta padecer grandes tormentos e incluso la muerte. Mas la muerte no lo poseyó por largo tiempo, pues al tercer día resucitaba; la finalidad de todos sus sufrimientos hasta la muerte y la sepultura era sanar, curar y liberar a las criaturas de la destrucción y la muerte que les había sobrevenido por la caída, poner fin de esta manera a los tiempos, y elevar a las criaturas, por encima de los tiempos, a donde habita él, que es él mismo ayer, hoy y por siempre, sin disminución, sin destrucción y sin muerte. De manera semejante, en su manifestación espiritual e interna como hombre, a través de la cual decidió salvar, curar y restaurar las almas de éstos, también se somete de alguna manera y por un período de tiempo a los dolores y a la muerte y, por lo tanto, a las leyes del tiempo, a fin de elevar por encima del tiempo y la corruptibilidad las almas de los hombres hacia él, en quien reciben la bendición y crecen en bondad, en virtudes y en bendición progresivamente hacia el infinito[52].

---

[51] Cualesquiera que fueran, para un cristiano, las razones divinas de la Encarnación, Conway cruza aquí el principio kabbalista varias veces mencionado y que Leibniz asumirá: ninguna manifestación divina, incluido Adam Kadmon, es posible sin su "envase" o "vehículo terrestre", aéreo o etéreo (Cfr. Introd. II. 2.2. notas 63, 96-99).

[52] Conway recoge en este párrafo el mito del **Tikkun** de la Kábbalah Luriana, elaborándolo de acuerdo con la doctrina paulina de la salvación en Cristo. Dicho de manera muy esquemática, tras la "catástrofe" producida por la rotura de los recipientes (**Shebira ha-Kelim**) y la introducción en el mundo de las fuerzas del mal (Cfr. Annotat. Kabbal. cap. I y notas correspondientes), ha de iniciarse el proceso de restitución (**Tikkun**) de la armonía perdida, exigido por la dialéctica misma del Zimzum. La vida divina ha necesitado liberar sus "impurezas" y destruirlas. De la frente de Adam Kadmon se desprenden nuevas luces, formando una compleja trama de configuraciones o "rostros" (Parzufim), de naturaleza constructiva, encargados de reabsorber las luces de los mundos, destruir las fuerzas del mal y reconducir la vuelta a la espiritualización y la unidad.
La restauración del nuevo orden fue encomendada al hombre en los designios divinos. Dotado de un cuerpo sutil, Adam, el primer hombre, había sido hecho como réplica de Adam Kadmon, de forma que su esencia espiritual o microcosmos contenía **todas** las configuraciones o rostros en correspondencia con todo el orden creado o macroanthropos. Como fruto de su actividad, el cosmos alcanzaría en él su liberación de las impurezas y se restablecería la unidad.
Pero Adam pecó y todos los recipientes sefiróticos se precipitaron de nuevo en el abismo de las kelipotk o cortezas, se volvió a mezclar el bien y el mal, y el hombre y todos los seres del mundo, que él representaba, "se corporizaron" en una materia más densa y grosera, prisioneros de lo mecánico. Todo el proceso del Tikkun deberá comenzar de nuevo, y un secular esfuerzo de vidas y generaciones permitirá el "ascenso" de las luces, cuyas raíces cada judío ---cada hombre--- descubre en su alma. Todo el cosmos tenderá hacia su

7. De esta manera, [40] quienes alcanzan la perfecta unión con Cristo son elevados a la región de la perfecta tranquilidad, donde nada parece o se observa moverse o transformarse. Porque, aunque existan allí movimientos muy intensos y veloces, se operan sin embargo de manera tan uniforme, tan proporcionada y armónica sin la más leve interrupción o desajuste, que parecen reposar completamente. De este hecho pueden darse muchos ejemplos extraídos del mundo exterior de los objetos; hay, en efecto, dos clases de traslaciones que a nuestra vista corporal parecen carecer de movimiento: una es el movimiento más impetuoso y velocísimo, y otra el más lento; pero ocurre que nosotros sólo discernimos los movimientos medios. Ahora bien, tanto la tierra y las cosas terrenas, como el sol, la luna y las estrellas, las partes visibles del mundo lo mismo que otras muchas invisibles, todas caen bajo el tiempo y sus leyes, de manera que, tras un largo período de tiempos, todas estas cosas pueden transformarse en otra especie de cosas completamente distintas, y ello en virtud del mismo curso y orden de la operación divina, introducido por Dios en todas las cosas como ley o justicia, con la que la sabiduría divina determinó retribuir a cada criatura según sus obras[53]. Y, por el momento, baste lo dicho acerca de este Excelentísimo Ente Medio, sobre el que no faltará ocasión de recordar más cosas en lo sucesivo[54].

re-espiritualización definitiva en el Milenio. Es en este contexto donde Conway introduce la función salvífica del Crito-Medio, tal como la enseñaba San Pablo.

[53] Véase más adelante la exposición de esta "ley o justicia", en VI, 7-8.

[54] El peculiar mecanismo ético-biológico del Tikkun es desarrollado por la vizcondesa en los capítulos siguientes tras las huellas helmontianas de la pneumatización de la materia. Cfr. Rom. 8. I Cor. 15, 25-28. Gal. 4, 1-7.

F.M. Van Helmont dejó centenares de páginas escritas sobre la restitución universal, la espiritualización de los santos en el Milenio con Cristo Salvador, en un alarde increíble de "precisión descriptiva"! Véase, por ejemplo, **Adumbratio** cap. IX y X; **Parad. Disc.**, passim; **De Revolut. Animarum Humanaru**, p. 20-21; 23s; 28; 39; 49-50, etc. **Seder Olam** II, passim. **Cogitationes**, p. 16-17; 56s; 96; 98-99; 101-104, etc.

# *Capítulo 6*[41]

1. Todas las criaturas son mudables por naturaleza.

2. ¿Se extiende esta mutabilidad a las esencias de las cosas, o sólo a sus modos de existir y sus atributos?

3. Sólo los modos de existir son mudables, no la esencia.

4. Existen sólo tres clases de Entes esencialmente distintos entre sí, a saber: Dios, que es la clase suprema; Cristo, que es la media; y las Criaturas, que es la ínfima.

5. Esta distinción es del todo necesaria y nos preserva de caer en los dos extremos claramente opuestos: por una parte, el Ranterismo[55], y por otra, la burda ignorancia, que oscurecen, ambos, la gloria de los atributos divinos.

6. Un ejemplo.

7. La justicia de Dios se muestra admirablemente en todo su esplendor en la transformación de las cosas de una especie en otra.

8. Cuando el espíritu de un hombre se transforma a sí mismo por culpa de su impiedad en las cualidades y condiciones de una bestia, es justo que Dios haga entrar a [42] dicho espíritu bestial en el cuerpo de una bestia y sea castigado allí por algún tiempo.

9. Sobre la variedad de Ideas erróneas acerca de Dios y cómo los hombres lo conciben mediante opiniones perversas.

10. Por qué el mundo fue primero ahogado por el agua y será finalmente destruido por el fuego: todas las penas son medicinales.

---

[55] El Ranterismo fue una de las muchas sectas de iluminados y místicos, que brotan incontroladas en el ala izquierda —política y religiosa— del puritanismo inglés, durante las décadas 1640-1670, como fueron también los cuáqueros. Los "ranters" (malhablados, fanfarrones), defendían la identificación del creyente con Dios mediante la luz interior. Por eso, el santo debe estar libre de todo compromiso formalista y ritual; el pecado no existe, es un mero producto de la imaginación; la propiedad privada es una "malformación" de la sociedad, etc. Este radicalismo "místico-libertino" lo hacían extensivo incluso a su lenguaje y sintaxis. De ahí su nombre o apodo. Conway los cita aquí simplemente; pero en el desarrollo del párrafo se limita a la crítica del panteismo en general.

> 11. Toda criatura está compuesta de cuerpo y espíritu, y así como tiene en sí varios cuerpos, contiene también varios espíritus bajo el dominio de un Espíritu General que ejerce su imperio sobre todos los restantes[56].

1. Que todas las criaturas sean transformables en su naturaleza es algo que una correcta distinción entre Dios y las criaturas muestra bastante bien y confirma la experiencia cotidiana. En efecto, si una criatura es transformable en su naturaleza, ha de tener tal mutabilidad en cuanto que es criatura, y por consiguiente la obtendrán así mismo todas las criaturas según el dicho aquel: lo que compete a una cosa, en cuanto que cae bajo esta o aquella especie, compete también a todos los individuos comprendidos en la especie. Ahora bien, que la mutabilidad es algo que compete a la criatura en tanto que criatura (que es el nombre [43] generalísimo de esta especie, bajo el que caen todas las criaturas), se demuestra porque, de no ser así, no habría distinción

[56] Conway llega al centro mismo de su planteamiento filosófico en este capítulo VI. Permítaseme adelantar algunas breves precisiones, ampliando lo dicho en Introd. II. 2.3.
Se dice que una propiedad es un atributo esencial o metafísicamente necesario de una cosa, cuando ésta no es concebible ni puede existir sin ella. Así entendía Descartes el pensamiento y la extensión como atributos de las dos únicas clases de sustancias mundanas. Según esto, un hombre no es "esencialmente" un animal racional como creía Aristóteles, sino una sustancia pensante, de manera que no puede existir y ser no-pensante; lo mismo ocurre con la sustancia extensa. Ser caballo o ser no-caballo no es, pues, una propiedad esencial de ninguna sustancia material y, por lo tanto, en rigor toda sustancia material de cualquier especie podría cambiarse en cualquier otra sustancia material de cualquier otra especie; lo mismo ocurre con el pensamiento (Véase en **LOPTSON, P.**: o.c. p. 10-13; 41-43 un debate más amplio sobre este punto).
Lady Conway se toma en serio esta concepción *esencialista* del mundo. Pero no le parecen la extensión y el pensamiento propiedades esenciales que den como resultado dos clases distintas de sustancias creadas. El dualismo cartesiano le parece falso. Ella piensa que lo que define "esencialmente" a toda criatura es "ser mudable o cambiable y estar dotada de alguna clase de fuerza interior organizada" (cap. VII y VIII). Esto es lo que Dios creó y lo que nos da la experiencia. Por lo tanto, toda criatura puede transformarse conservando esa esencia. Ningún objeto de la naturaleza tendrá propiedad alguna que no pueda llegar a tenerla cualquier otro: son todos de la "misma naturaleza" (Conway identifica naturaleza, sustancia y esencia).
Pero los "individuos" ---los Modos de la Criatura--- no pueden cambiar sin que se destruya el orden objetivo inteligible: si unas "esencias individuales" se cambiaran en "otras", se seguiría que las cosas no tendrían un verdadero ser y nunca podríamos tener un verdadero conocimiento.
En consecuencia, todo "individuo creado" puede transformarse de una especie en otra manteniendo su "naturaleza creada" y su "identidad". Yo no puedo transformarme en *ese* caballo, pero puedo transformarme en caballo, pues el caballo y yo somos de la misma naturaleza o esencia y nuestras respectivas especies se diferencian sólo **modalmente** (VI, 3). Con las mismas armas cartesianas, ella cree dar así consistencia filosófica al neoplatonismo tradicional recibido.

alguna entre Dios y la Criatura: si alguna criatura fuese naturalmente y por sí misma inmutable, sería ella misma Dios, pues la inmutabilidad es uno de los atributos divinos incomunicables.

2. Consideremos ahora hasta dónde puede extenderse o se extiende esta mutabilidad; y en primer lugar, si un individuo puede transformarse en otro individuo, de la misma o de distinta especie. Digo que esto es imposible, pues, en tal caso, se transformarían las esencias mismas de las cosas, lo que provocaría una gran confusión no sólo en las criaturas, sino en la sabiduría misma de Dios, que hizo todas las cosas. Por ejemplo, si este hombre pudiera cambiarse en otro, Pablo en Judas o Judas en Pablo, entonces no sería castigado por un pecado quien pecó, sino que en su lugar lo sería otro inocente y virtuoso; de igual manera, no sería el hombre honrado quien recibiría el premio a su virtud, sino otro, en su lugar, lleno de vicios. Y aunque supongamos que un hombre honesto se cambiara por otro también honesto, como Pablo en Pedro y Pedro en Pablo, éste no recibiría ya su propio premio, sino el de Pedro, ni éste el suyo, sino el de Pablo, lo que sería una confusión impropia de la sibudría de Dios. Es decir, si las esencias mismas individuales de las cosas pudieran intercambiarse entre sí, [44] se seguiría que las criaturas no tendrían un verdadero ser y, en consecuencia, nunca podríamos estar ciertos de nada ni tener verdadero conocimiento y ciencia de ninguna cosa; todas las nociones innatas y criterios de verdad, que los hombres descubren en sí mismos, serían falsas y, por lo tanto, también las conclusiones que de ellas se derivan. Pues toda ciencia verdadera o certeza cognoscitiva depende de la verdad de sus objetos, llamados comúnmente verdades objetivas; si, pues, tales verdades objetivas se intercambiaran entre sí, también cambiaría la verdad de las proposiciones que de ellas dependen, y así proposiciones tan claras y evidentes como "el todo es mayor que la parte" o "dos mitades hacen un todo" jamás podrían ser inmutablemente verdaderas[57].

3. En segundo lugar, hemos de considerar si una especie de cosas puede cambiarse en otra. Aquí ha de tenerse en cuenta con suma precisión de qué manera las especies se distinguen entre sí, pues muchas especies que comúnmente se dicen distintas, no difieren realmente unas de otras en su sustancia o esencia, sino sólo en determinados modos o propiedades, y cuando estos modos o propiedades cambian, suele decirse que la cosa cambia su especie. Pero en realidad no es la Esencia misma o Entidad la que cambia, [45] sino sólo su modo de ser: así, cuando el frío congela el agua, ésta no cambia, sino que permanece la misma que antes era flúida; pues bien,

[57] Este es exactamente el mismo argumento que Leibniz ofrecía a Arnauld para demostrar el principio de individuación y su "notio completa" de la sustancia: GP. II, 53. El mismo que expone en **Disc. Metaph.**, n. 8-14: GP. IV, p. 432-440, y que tendrá un corolario definitivo en sus últimos escritos: no existe transmigración de una substancia a otra ni de un animal a otro, sino que cada uno permanece idéntico a sí mismo, transformando su envoltura corporal, "cambiando de teatro", cfr. **Principes de la nature**, n. 6: GP. VI 601. Igualmente Fco. M. Van Helmont en **Spirit of Diseases**, London 1694, n. 33, p. 56-60.

cuando el agua se transforma en piedra, no hay razón alguna para suponer aquí una mutación de la sustancia mayor que la verificada en el caso anterior del agua convertida en hielo; y si de nuevo la piedra se transforma en tierra blanda y suave, tampoco hay aquí un cambio de sustancia. Y así, en todas las demás transformaciones que cabe observar en las cosas, la sustancia o esencia permanece siempre la misma; es sólo un cambio de los modos, de manera que la cosa deja de ser de este modo y comienza a ser de otro. Pues bien, las mismas razones que demuestran que un individuo no puede cambiarse en otro, valen también para afirmar que ninguna especie puede cambiarse en otra distinta de ella en cuanto a su sustancia o esencia, pues las especies de las cosas no son más que los individuos distribuidos bajo una general y común idea de la mente o bajo un término común del lenguaje: así, "hombre", en cuanto especie, recoge en sí a todos los individuos hombres, y "caballo" es la especie que engloba todos los individuos caballos. Y si un hombre no puede cambiarse en otro hombre, mucho menos este hombre puede transformarse en otro individuo de especie distinta; si Alejandro no puede cambiarse en Darío, tampoco puede cambiarse en su caballo Bucéfalo[58].

4. [46] Para saber, pues, hasta dónde pueden llegar las mutaciones de las cosas, debemos examinar ya cuántas especies de cosas hay, que se distingan entre sí en cuanto a su sustancia o esencia. Y si investigamos en ello con rigor, descubriremos sólo tres, que, como ya se ha dicho más atrás, son Dios, Cristo y las Criaturas; también se ha probado que las tres son, en cuanto a su esencia, realmente distintas entre sí. Ninguna razón puede aducirse para demostrar que se dé una cuarta especie de ser, esencialmente distinta de las otras tres; una cuarta especie parece, incluso, completamente superflua. Y, dado que todos los fenómenos del universo entero pueden ser reducidos fácilmente a las tres mencionadas como a sus propias y originarias causas, no hay ninguna necesidad que obligue a admitir otra, según aquella regla (que, bien entendida, es absolutamente verdadera y cierta): no deben multiplicarse los entes sin necesidad. Si, pues, en el orden de la sustancia estas tres mencionadas agotan todas las diferencias específicas posibles que nuestra mente sea capaz de concebir y, por lo tanto, en ellas se abarca la más vasta infinitud de posibilidad de las cosas, ¿cómo sería posible encontrar un lugar o espacio para una cuarta, quinta, sexta o séptima entidad?

---

[58] Para Conway la "especie" no es más que una nomenclatura para el uso pragmático de la ciencia natural, pero en ningún modo una realidad ontológica. La taxonomía binaria (género más especie) que, iniciada por el viejo Aristóteles, adquirió en los siglos XVI y XVII, y más tarde con Ray y Linneo, un uso generalizado, no estaba exenta de presupuestos metafísicos, entre otros la inmutabilidad ontológica de las especies. Conway defiende un transformismo universal monadológico, esto es, la esencial mutabilidad de cada criatura sin pérdida de su identidad individual a través de las sucesivas transformaciones, las cuales, por supuesto, deben ser explicadas según los avances de la ciencia natural (IX, 1, 127). Sólo Leibniz se atreverá a repetir esta arriesgada afirmación. "Si Schwammerdamm o Leeuwenhoeck se hubieran dado cuenta de esta idea, no la habrían encontrado absurda: la corrupción y la muerte no es otra cosa que la disminución o repliegue de un animal, que no deja de subsistir y de permanecer vivo y organizado", A Arnauld: GP. II 122-124; **Principes de la nature** n. 6: GP. VI 601.

Que las tres completan la realidad ya ha sido demostrado. En resumen, todo cuanto de alguna manera puede llamarse ente, [47] o es absolutamente inmutable, y tal es Dios, Ente Supremo; o es completamente mudable hacia el bien y hacia el mal, y esta es la Criatura, entidad ínfima; o en parte es inmutable, esto es, respecto del mal, y en parte es mudable, hacia el bien, y este es Cristo Hijo de Dios, aquel Ente Intermedio entre Dios y la Criatura. ¿A qué clase reduciremos, pues, la hipotética cuarta entidad, o la quinta, o 6 ó 7, etc, que no sea ni completamente inmutable, ni plenamente mudable; ni en parte mudable y en parte inmutable?[59]. Por otra parte, quien imaginara un cuarto ente realmente distinto de los otros tres en cuanto a su esencia o sustancia, destruiría aquel maravilloso orden que descubrimos en la universalidad de las cosas, puesto que no sólo habría un medio entre Dios y las criaturas, sino dos, 3, 4, 5, 6, y cuantos imaginarse pueda entre el primero y el último[60]. Así, pues, de la misma manera que Dios es único y no contiene en sí ni dos ni tres ni más sustancias distintas, y así como Cristo es un único y simple Cristo y tampoco contiene en sí más sustancias distintas en cuanto que es el Hombre Celeste o Adam Primero de todas las cosas, así también es conforme a la sana razón y, por lo tanto, al orden de las cosas el que la Criatura o Creación Universal sea igualmente una única sustancia o esencia en su especie, [48] aunque contenga muchos individuos distribuidos en sus especies subordinadas, pero distintas entre sí modalmente, no en cuanto a sustancia o esencia[61]. Así, lo que Pablo dice del hombre, esto es, que Dios hizo a todas las naciones o ejércitos de criaturas de una sola sangre[62], igualmente puede entenderse del conjunto de todas las criaturas (a las que, tal como eran en su primer estado originario, podríamos denominar especie humana por la gran excelencia de ésta, como luego se verá); pues, en efecto, entre ambas series existe una misma razón, a saber: así como Dios hacía a todas las naciones humanas de una misma sangre, a fin de que todas se amaran,

---

[59] Obsérvese cómo, una vez más, Conway insiste en la "mutabilidad/inmutabilidad" como atributo "esencial" que diferencia a las tres sustancias. Que estas sean "vivas" era para ella un postulado de la creación/emanación, como explicará más adelante.

[60] Este es, curiosamente, el argumento que Leibniz tenía contra el "Medio", como hemos visto hace un momento (notas 46 y 47). Probablemente Conway podía haber suprimido este mecanismo, y tal vez su sistema metafísico habría quedado intacto. En tal caso, el verdadero Medio o "principiado uno multiplicable", según el argumento de Herrera, sería el Adam Kadmon o "Criatura", que, partiendo del "Alma del Mundo" plotiniana, estallaría en infinitos Modos individuales ---distintos entre sí y reales---, precisamente porque, al reducir al mínimo la "intensión" de la noción de "Criatura" (la mutabilidad), se eleva al máximo su "extensión"; de esta manera, la mutabilidad no sería un atributo que se distribuye entre los sujetos, sino que más bien cada sujeto se constituye entitativamente por su particular, contingente, mutabilidad o actividad. Este es ---como probablemente lo fue también para Spinoza--- el argumento que liberaba a Conway del panteismo plotiniano. La obsesión por identificar Adam Kadmon con el Cristo-Mesías le hizo, quizás, una mala pasada.

[61] En adelante, habrá de tenerse siempre presente esta distinción, para saber de qué especies está hablando en cada contexto, si de la especie = sustancia creada, o de las "especies subordinadas" o subespecies, lo que hoy usualmente se llama "especie animal o vegetal".

[62] Ephes. 2, 14; Colos. 1, 20.

convivieran en armonía y se ayudaran mutuamente, de la misma manera también implantó Dios en las criaturas una simpatía universal y amor mutuo, que las convierte a todas en miembros de un mismo cuerpo y, (por así decirlo), hermanos, que tienen un único y común Padre, esto es, Dios en Cristo o Logos Encarnado, y también una sola Madre, aquella sustancia o entidad única de la que salieron y de la que son partes reales o miembros. Y aunque el pecado ha debilitado de modo asombroso en las criaturas este amor y simpatía, no lo ha destruido sin embargo de forma completa[63].

5. Admitidas, pues, las mencionadas tres entidades distintas, [49] y no más, que son completamente inconvertibles entre sí, caminaremos con pie seguro en el punto medio de la verdad, abandonados a derecha e izquierda los más grandes errores y confusiones sobre la entidad. Existen, en efecto, en primer lugar aquellos que reducen todas las cosas a una única Entidad, de la que ellos mismos son propiamente partes reales; confunden a Dios con las Criaturas, identificando ambas nociones en una única Esencia, hasta el extremo de que el pecado y los Diablos no son sino partes o, cuando menos, modificaciones de este ente divino, de donde se derivan peligrosas consecuencias[64]. No quisiera valorar desfavorablemente a todos los que, sin advertirlo, se han deslizado por esta opinión; pero sí aconsejar al lector que reflexione mejor hacia dónde conducen semejantes principios y evite sus absurdos. En segundo lugar, hay otros que defienden sólo dos especies de cosas, esto es, Dios, Ente Supremo absolutamente inmutable, y la Criatura, ente ínfimo y completamente mudable. Estos no han prestado suficiente atención al maravilloso y universal orden de las cosas, que más atrás hemos descrito; porque, de haberlo hecho así, tal vez habrían observado que, además de estos dos extremos, hay también un Medio que es partícipe de ambos: éste es aquel Jesucristo, que reconocieron tanto los más sabios entre los judíos como algunos de los llamados Gentiles, [50] al admitir que se da un tal Medio, que ellos designaron con diversos nombres, como Logos, Hijo de Dios, Primogénito de Dios, Inteligencia, Sabiduría, Adam Celeste, etc. Algunos lo llaman Medio Eterno.

Todo esto, rectamente pensado, contribuirá no poco a propagar la verdadera fe y la religión cristiana tanto entre los judíos, como entre los Turcos y otras naciones infieles; pues es claro que podemos demostrar la existencia de este Mediador entre Dios y los hombres, incluso entre Dios y todas las criaturas, mediante argumentos no menos sólidos que los que demuestran la existencia de Dios Creador; puede, así, decirse que quienes reconocen este Medio y creen en él, creen verdaderamente en Jesucristo, aunque todavía no hayan tenido noticia suya ni hayan sido convencidos de

[63] Una vez más el razonamiento "mágico-analógico", que Conway había practicado con los Van Helmont, se aplica aquí a la noción platónica-plotiniana del "amor" como "signo mágico" de unidad, aprovechando el texto paulino. Las cosas no se unen y simpatizan porque se aman, sino que se aman porque son una o se asemejan. Volverá después sobre este mismo argumento para demostrar la identidad de cuerpo y espíritu. **República,** 485c; 490a-b; 611a; 509a. Aristóteles, **De Anima** I, 2, 404b 17-18. Plotino, VI, 9, 11, 32; III 8, 9, 19-23. **Corpus Hermeticum**, XI, 20. Ed. Nock-Festugière, I, 155, 11-13.

[64] Implícita referencia a los ranteristas (cfr. nota 55) y a Spinoza.

que vino en carne: pues, si admitieran lo primero, sin duda llegarían a reconocer lo segundo, aun sin quererlo, si son sinceros.

Hay otros que multiplican hasta el infinito las entidades específicas de las cosas, como si fueran diferentes esencias con atributos esenciales; con ello pervierten por completo el espléndido orden natural y oscurecen sobremanera la gloria de los atributos divinos, impidiendo que ésta pueda brillar en las criaturas con su debido esplendor. De esta manera, cualquier criatura individual queda tan reducida y tan estrechamente [51] clausurada y encarcelada dentro de los más estrictos límites de su propia especie, que se elimina por completo toda mutabilidad de las criaturas y se imposibilita en ellas la variación en sus actividades, el progreso y promoción hacia ulterior perfección y una creciente participación en la bondad divina[65].

6. Ilustraremos todo esto con un par de ejemplos[66]: Supongamos en primer lugar un caballo, que es una criatura dotada por el Creador de diversos grados de

65 Es interesante el esfuerzo de Lady Conway por fundar metafísicamente la transformación universal de ***toda*** criatura. Ni "los que reducen todas las cosas a una única entidad" (los panteistas, como eran, según ella, muchos místicos y Spinoza), ni quienes identifican "especies naturales" con "esencias" pueden explicar la multiplicidad, la variación de las actividades y el progreso y promoción de las cosas hacia ulterior perfección. Pues siendo, por definición, toda esencia inalterable, sólo puede quedar como propiedad "esencial" el puro individuo, no la "especie", como pensaban los teólogos-biólogos fijistas; en consecuencia, la mutabilidad no es tampoco una propiedad que ***tenga*** el individuo y pueda ser ***compartida*** por otros, sino el sujeto mismo mudable. El universo es un vasto panorama de sujetos cuya identidad no es definible en categorías conceptuales, no es extensión ni pensamiento "por esencia", sino un punto del universo "sobre" el que nosotros "decimos" lo extenso y lo pensable, y que en sí es capaz de adoptar todas las formas salvo la divina, precisamente por su limitación y mutabilidad: esta es la esencia, según Lady Conway.

66 Este párrafo es complejo y Conway mezcla varias ideas que conviene distinguir. En un orden lógico, los dos ejemplos conjuntamente tomados, el del caballo y el de la escala de infinito número de peldaños finitos, pretenden mostrar la posibilidad de que un caballo se convierta en hombre mediante sucesivas transformaciones, sin que el espíritu del caballo pierda su identidad, de acuerdo con la doctrina expuesta en los párrafos anteriores. Pero Conway introduce un supuesto neoplatónico-kabbalístico: la mutabilidad de las criaturas sigue el vector de progresivo perfeccionamiento, de ascenso (sin transpasar los límites de lo finito), a menos que la criatura libremente elija el desorden, el pecado o descenso. (Esta idea le llevará en los párrafos 7-10 al aspecto ético de las transformaciones: la justicia universal). Al mismo tiempo, da por supuesta la doctrina de la transmigración (un espíritu pasa de un cuerpo a otro), que en el párrafo 11 matizará con la teoría helmontiana de los espíritus que, con su imagen, tienen el poder plástico de "formarse sus propios cuerpos" sin necesidad de ***pasar*** a otro distinto. Finalmente, introduce la doctrina neoplatónica de la pluralidad de espíritus en el hombre y, en general, en toda criatura.

La posición de Leibniz a este respecto es curiosa y sutil. Por una parte, niega a los espíritus la capacidad de formar sus propios cuerpos. Mas por otra parte, como buen neoplatónico, admite que todo espíritu o entelequia necesita ***siempre*** alguna clase de cuerpo para obrar y jamás puede haber un solo espíritu creado sin su correspondiente cuerpo sutil. Pero,

perfección, como son no sólo la fortaleza corporal sino también un cierto, digamos, conocimiento de cómo debe servir a su señor, así como el coraje, el temor, el amor, la memoria y otras varias cualidades, que están en el hombre, y que sin duda podemos también observar en el perro y en otros muchos animales. Ahora bien, el poder, la bondad y sabiduría divina hizo buena a toda criatura, de manera que en su mutabilidad pueda acercarse indefinidamente hacia el bien en continuos avances; se manifiesta así progresivamente la gloria de estos atributos, pues la naturaleza de toda criatura consiste en estar en continua mutación u operación, que la conduce certeramente hacia un bien superior como premio o fruto de su trabajo, a menos que la criatura impida dicho bien por voluntaria transgresión o abuso de la voluntad de indiferencia que Dios le otorgó al crearla[67]. Siendo, pues, esto así, yo pregunto: )a qué superior perfección [52] y grado de bondad llega, o puede llegar, la entidad o esencia de caballo, después de haber prestado buenos servicios a su señor y cumplido el deber que es propio a esta criatura? ¿Es el caballo una mera máquina o materia muerta o, por el contrario, contiene en sí un espíritu que tiene conocimiento, sentido, amor y otras varias cosas propias del espíritu? Si así es, ---cosa que debe ser absolutamente admitida---, ¿qué le ocurre a este espíritu cuando muere el caballo? Si se responde que vuelve de nuevo a la vida a disfrutar de otro cuerpo de caballo como antes, sólo que más fuerte y hermoso y dotado de un espíritu mejor que el anterior, ¡perfecto! Y si muere por segunda, tercera, cuarta vez, ¿también permanecerá siempre el caballo, y siempre mejor y tanto más excelente cuantas más veces retorne su espíritu? Entonces mi pregunta es si la especie equina tiene una perfección tan infinita, que el caballo siempre podrá crecer y mejorar hacia el infinito sin que por ello deje de permanecer siendo caballo. Pero se admite comúnmente, y puede demostrarse con buenas razones, que esta tierra visible no permanecerá siempre en el estado actual; de donde se sigue necesariamente que también cesará la continua generación de animales en los actuales cuerpos groseros. Pues, en efecto, si la tierra cambia de forma y deja de producir hierba, los caballos y demás animales dejarían de ser los [53] animales que eran antes: al carecer del alimento propio, dejarían de permanecer en la misma especie[68]. Y entre tanto, sin embargo, no son aniquilados, como fácilmente puede

entonces, concluye, no necesitamos la transmigración, pues en cualquier transformación sufrida por un espíritu siempre conservará éste alguna clase de cuerpo, por sutil que sea. La diferencia entre Conway y Leibniz, digámoslo una vez más, consistirá en el modo como del espíritu "resulta" el cuerpo necesario para obrar. Cfr. por ejemplo, **Considerations sur les natures plastiques** y **Principes de la nature et de la grace** GP. VI, 539-555; 601-602. Un estudio más detenido de estos sutiles coqueteos de Leibniz con los helmontianos, en **Leibniz y la Tradición** o.c. p. 613-711, passim.

67 No se pierda de vista esta afirmación. La naturaleza de toda criatura es un "movimiento u operación que la conduce certeramente hacia un bien mayor". A continuación, en el ejemplo del caballo, y más adelante a modo de principio, añadirá que este "movimiento moral" es, a la vez, un "movimiento físico" que hace "más sutil y espiritual" el cuerpo de la criatura.

68 Dejaría de pertenecer a la "subespecie caballo". Pero no olvidemos que la "esencia" de caballo no es "ser caballo", sino "ser cambiante"; "ser caballo" es sólo un "modo de ser"

colegirse; pues, ¿cómo puede una cosa ser aniquilada, cuando la bondad de Dios hacia sus criaturas permanece siempre la misma y, según se admite generalmente, la conservación o continuación de las mismas es una creación continua, y ya se ha demostrado más atrás que Dios es perpetuo creador, agente a la vez libérrimo y máximamente necesario? Podría replicarse que, tal como se ha dicho, la tierra ha de cambiar, y entonces los caballos y demás animales cambiarán a su vez con la tierra en su particular proporción y, de acuerdo con ello, la tierra les producirá de nuevo alimentos adecuados a la nueva condición. Pero, entonces, sigo preguntando si, bajo la nueva mutación, seguirán permaneciendo en su misma especie, o si entre el estado precedente y el nuevo habrá alguna diferencia, como la hay, por ejemplo, entre el caballo y la vaca, que generalmente se admite como específica. Entonces la pregunta es, de nuevo, si las especies de las criaturas sobresalen tan infinitamente unas sobre otras, que, por mucho que se perfeccione un individuo de una especie y se acerque indefinidamente a otra especie, jamás sin embargo llega hasta ella. Así, por ejemplo, el caballo se acerca en muchos aspectos a la naturaleza y especie humana, [54] y mucho más que otras muchas criaturas; pero, ¿dista la naturaleza del hombre de la naturaleza del caballo en modos infinitos, o sólo finitos? Si esta distancia es finita, el caballo será por fin alguna vez convertible en hombre (me refiero a su espíritu, pues respecto del cuerpo la cosa es clara); si distaran infinitamente, habría que atribuir a cualquier hombre, por despreciable y humilde que fuera su inteligencia, alguna cualidad infinita en acto; pero ésta sólo compete a Dios y a Cristo, y a ninguna otra criatura. Pues la más elevada cualidad de la criatura es un infinito sólo en potencia, no en acto, es decir, siempre puede hacerse indefinidamente más perfecta y excelente sin llegar jamás al infinito: por más que progrese cualquier ente finito, siempre será finito, aunque su progreso carezca de límites. Si, por ejemplo, pudiéramos alcanzar alguna vez el más pequeño instante de eternidad o su equivalente parte de duración infinita, nunca sería ésta infinita, sino finita.

Esto no contradice lo dicho en el capítulo 3 sobre la infinitud de las criaturas, pues allí no se trataba de la infinita bondad y excelencia de las mismas, sino sólo de su multitud y magnitud, de manera que ni la una puede numerarse ni la otra medirse con parámetro alguno del entendimiento creado. Las criaturas individuales son limitadamente buenas y finitamente [55] distantes entre sí en cuanto a su especie, y sólo potencialmente infinitas, esto es, siempre capaces de ulterior perfección sin límite alguno. Imaginemos, para ello, una escala infinitamente larga que tiene un número infinito de peldaños; éstos no distarán entre sí infinitamente, pues, si así fuera, no podría haber en ella ascenso ni descenso. Los peldaños significan en este ejemplo las diversas especies de cosas, que no pueden distar infinitamente entre sí las más próximas[69]. Incluso la experiencia cotidiana nos enseña que las diversas especies de

accidental del "sujeto" que ahora es caballo. Se ve aquí la fuerza ---¡y quizás limitación!--- del esencialismo de Lady Conway.

[69] A partir de este momento Conway generaliza la teoría de las transformaciones, según las enseñanzas helmontianas, que, a su vez, tenían un origen kabbalístico. La idea de las

cosas se transforman unas en otras, la tierra en agua, el agua en aire, el aire en fuego o éter, y viceversa el fuego en aire, el aire en agua, etc, y todas ellas son, sin embargo, especies distintas. Igualmente las piedras se convierten en metales, y un metal en otro. Y no vale decir que esto se da sólo en puros cuerpos carentes de espíritu, pues también lo observamos en vegetales y hasta en animales: así el trigo y la cebada son convertibles entre sí, y de hecho con frecuencia se transforman mutuamente, como no ignoran los agricultores en muchas provincias; en concreto en Hungría se siembra escanda y crece trigo; en otros lugares menos fértiles y especialmente rocosos, como los que se encuentran en Alemania, si se siembra trigo crece [56] escanda o, incluso, en otros la escanda se queda en mera hierba. En cuanto a los animales, los gusanos se transforman en moscas, y las fieras y peces, que comen peces y fieras de otras especies, transforman a éstos en su propia naturaleza y especie. ¿Y no es cierto que la naturaleza putrefacta o mezcla de tierra y agua produce animales sin ninguna semilla previa de éstos, o que en la creación del mundo las aguas producían peces y aves por mandato de Dios? ¿Y no es verdad que la tierra, según el mismo mandato, producía reptiles y animales que, por este mismo hecho, eran partes reales de la tierra y del agua? De la misma manera que obtenían sus cuerpos de la tierra, obtenían también de ella sus espíritus o almas, pues la tierra, como dice el texto hebreo, producía almas vivientes y no sólo figuras corpóreas carentes de vida y alma[70]. Así pues, existe una diferencia muy notable entre la criatura humana y la animal. Del hombre, en efecto, se dice que Dios lo hacía según su imagen e insuflaba en él un espíritu vital, que lo convertía en alma viviente: de esta manera, el hombre recibía su vida, que es su parte principal en cuanto hombre; pero ésta es realmente distinta de aquella alma o espíritu divino que también Dios le inspiró[71].

semillas y su transformación desde las más ínfimas hasta las más nobles fue defendida ya por los kabbalistas desde el s. XIII. Y cuando desde el **Sefer Bahir**, (s. XII) y el **Sefer Zohar** (s. XIII) hasta la Kábbalah Luriana (s. XVI) se elaboró la doctrina de las sefiroth como poderes divinos difundidos microfísicamente en todas las cosas y la necesidad de ascenso (Tikkun) de éstas en su progresiva perfección, la idea de la transformación universal se convirtió en una especie de paradigna "científico", que los diversos autores explican cada uno a su manera. Cfr. **SCHOLEM, G.: Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbalah**, en Essays Presented to Leo Beck, London 1954, p. 161-162. **SCHOLEM, G.: Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der Jüdischen Mystik**, en Eranos-Jahrbuch 24, 1956, p. 103.

70 Gen. 1, 9-25. Conway no está defendiendo aquí la generación espontánea o producción de organismos vivos desde la materia no viva pues, siguiendo la doctrina helmontiana inspirada en la interpretación kabbalística del Génesis, Dios produjo en el origen las ***semillas*** de todas las cosas o, como decía Leibniz, en el plasma originario estaban ya las entelequias mismas (cfr. carta a Burguet: GP. III 565, 571.). Van Helmont dedicó a esta materia su último libro, las **Cogitationes** sobre el Génesis, redactado por Leibniz. Sobre JBVH. cfr. **PAGEL, W.: Helmont, Leibniz, Stahl**, en Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin, 24, 1931, p. 19-59.

71 Gen. 1, 26-31.

En efecto, al estar el cuerpo del hombre hecho de la tierra, que, como se ha probado, contenía en sí variedad de espíritus y otorgaba espíritus a todos los animales, [57] debió de dar sin duda al hombre los mejores y más excelentes espíritus para que los poseyera. Pero todos estos espíritus eran de una especie muy inferior al espíritu del hombre, que éste recibía de arriba y no de la tierra. Al Espíritu del hombre le habría correspondido ejercer su dominio sobre estos espíritus, que eran todos solamente terrenos; los habría sometido a su acción y, con ello, los habría elevado a un grado superior, esto es, a su propia naturaleza, lo que habría constituido su propio auténtico incremento y multiplicación. Pero, frente a todos ellos, permitió que los espíritus terrenos existentes en él alcanzaran dominio sobre él, haciéndose a sí mismo semejante a ellos. Por eso se dice: "Tierra eres y en tierra te convertirás", expresión que tiene un sentido no menos espiritual que literal[72].

7. Comprendemos así qué admirablemente se manifiesta la justicia de Dios en esta transmutación de las cosas de una especie a otra, pues es del todo evidente que una cierta manera de justicia se opera no sólo en los hombres y en los Ángeles, sino en todas las criaturas, de manera que quien no lo vea así está completamente ciego[73]. En

[72] Gen. 3, 19. Además de todos los espíritus "terrenos" propios de las demás criaturas, el hombre recibió de Dios un espíritu especial, "humano". Pero, por la caída, el espíritu humano se sometió a los terrenos, haciéndose a sí mismo ---libremente--- semejante a ellos. Siguiendo la tradición kabbalística ---a su vez no ajena a la tripartición aristotélica y luego plotiniana---, los helmontianos distinguían tres niveles en el alma: *Nephesh* o elemento biofísico, común a hombres y animales; ***Ruah*** o elemento intermedio vital en el hombre; y **Neshamah** o elemento más espiritual. (Cfr. **SCHOLEM, G.: Kabbalah**, o.c. col. 608-611: **TISHBY, I.: The Wisdom of the Zohar**, vol. II, p. 684-703). En su versión organicista, J.B. Van Helmont asimiló los dos primeros niveles al desarrollo y producción de la materialidad de lo orgánico, tanto en minerales como en vegetales, animales y hombres, reservando el ***Neshamah*** al alma espiritual e inmaterial, única inmortal, "imago Dei". De manera que la actividad del ***archeus insitus*** de cada función orgánica no afectaría a la identidad e intransformabilidad del sujeto humano como tal, sino sólo a su "envoltura orgánica". Y ésta parece ser aquí la opinión de Conway. Cfr. **VAN HELMONT, J.B.: Formarum Ortus**, n. 67-71; **Complexionum atque mistionum elementalium figmentum**, n. 14, en **Ortus** p. 144-145; 106. Cfr. un estudio más detenido en **GIGLIONI, G.: Immaginazione e malattia**, o.c. p. 40-43.

[73] En los párrafos que siguen, 7-10, Conway enuncia una teoría de la "justicia natural (jusnaturalismo) de las transmutaciones", deudora, sin duda, de Plotino, los kabbalistas y los helmontianos en cuanto a su vitalismo transformista (cfr. nota 63). Pero, bajo un lenguaje que puede desconcertar a un lector actual, hay aquí algo más: una teoría del "derecho subjetivo", como podemos encontrarlo en Occam, Hobbes o Spinoza. Conway, recordemos, era nominalista, como ellos. Pero el suyo es un nomnalismo monadológico, de manera que, como cada substancia puede transformarse con radical libertad en cualquier otra sin dejar de ser ella misma, el derecho, el jus y la ley, no se establecen desde un orden social supraindividual u "objetivo", sino desde la ***potencia de obrar*** de cada individuo, que ha recibido en sí "inscrita en su naturaleza" la ley de su propio desarrollo. En consecuencia, la sanción justiciera ES su propia transformación, que se deduce ---en sentido literal--- de su

efecto, esta justicia aparece tanto en el ascenso de las criaturas como en su descenso, esto es, cuando se transforman a mejor o cuando lo hacen a peor. Cuando es a mejor, la justicia reparte el premio y fruto de los buenos actos; [58] y, si es a peor, los castiga con las penas debidas, según la naturaleza o grado de la transgresión. Esta misma justicia otorgó la ley a todas las criaturas y la inscribió en sus naturalezas: cualquier criatura que viola esta ley es por ello castigada; quien la observa recibe su premio para hacerse mejor.

Así, de acuerdo con la ley que Dios había otorgado a los judíos, toda bestia que matara a un hombre debía morir, y en Gen. 9, 5 se dice que la vida del hombre debía ser vengada contra la acción de cualquier bestia[74]; y si alguien tenía connivencia con una bestia, no sólo el hombre sino también la bestia debía morir; así, después de la transgresión, sufrieron la sentencia y el castigo de Dios no sólo la mujer y su marido, sino también la serpiente, que era la parte animal del hombre que éste había recibido de la tierra. El mismo sentimiento de justicia grabó Dios en el hombre con respecto a las bestias y los árboles del campo: cualquier varón justo y bueno ama a los animales que le sirven, se preocupa de que tengan alimento, reposo y todo lo que necesitan; y esto lo hace no sólo en su particular provecho sino por un principio de verdadera justicia, de manera que, si es tan cruel con ellos que les exige trabajar sin ofrecerles el alimento necesario, violará esta ley [59] que Dios escribió en su corazón; y si mata a alguno de ellos sólo para satisfacer su placer, obra injustamente y será medido con la misma medida. De igual manera, el hombre que tiene en su jardín un árbol fructífero que crece bien, le suministra estiércol y lo limpia a fin de que mejore cada vez más; si, por el contrario, es estéril y sólo sirve de estorbo en la finca, lo abate con el hacha y lo consume al fuego. Así, pues, una cierta justicia hay en todo esto, que se expresa en todas las transmutaciones de las cosas de una especie en otra, tanto en el ascenso desde lo más humilde a lo más noble como en su descenso contrario. ¿Pues no es justo, por ejemplo, que, si un hombre lleva en esta tierra una vida pura y santa, semejante a la de los Ángeles celestes, sea elevado después de la muerte a la dignidad angélica y se haga así mismo semejante a ellos, con lo que los Ángeles mismos se alegrarán? Por el contrario, si un hombre vive en esta tierra tan impía y perversamente,

interno ***jus ad omnia quae potest.*** Hobbes y Spinoza, cada uno a su modo, terminan por aceptar que la necesidad de pervivir limita la potencia natural de obrar; en último término, una limitación "social". En Conway, por el contrario, ni lo social ni siquiera lo divino limitan la potencia de obrar; la ley objetiva social ---bíblica en este caso--- simplemente ratifica lo que es ya justo o injusto: "una suerte de justicia hay en todo esto, que ***se expresa en todas las transmutaciones*** de las cosas de una especie a otra, tanto en el ascenso desde lo más humilde a lo más noble como en su descenso contrario" (n. 7; cfr. también IX, 4-6). **HOBBES, T.: Leviatan**, cap. 13 y 14. **SPINOZA, B.: Tractatus Theologico-Politicus**, cap. XVI. Cfr. **PEÑA, V.: Espinosa. Categorías jurídicas y ontología dinámica**, Cuadernos del Seminario Spinoza, n. 5, Ciudad Real 1995.

[74] Gen. 9, 5: "Y ciertamente yo demandaré vuestra sangre, que es vuestra vida, de mano de cualquier viviente, como la demandaré de mano del hombre, extraño o dueño". En el contexto de la Alianza de Dios con Noé tras el diluvio.

que se parezca al Diablo sacado del infierno más que a cualquier otra criatura, y muere en ese estado sin hacer penitencia, ¿no será la misma justicia quien lo precipite a los infiernos? ¿no se hacen justamente los unos semejantes a los diablos, lo mismo que los otros, que llevaban una vida angélica, se hacen iguales a los Ángeles? Ahora bien, si alguien en esta tierra no llevó una vida angélica [60] ni diabólica, sino sólo brutal o animal, de modo que su espíritu era más semejante al espíritu de las bestias que al de cualquier otra cosa, ¿no será justísimamente lo más justo que, al haberse convertido él en bruto en cuanto al espíritu por ceder a la parte y espíritu brutal el dominio sobre su parte más excelsa, se convierta también, en cuanto a su figura corporal (al menos en su forma externa), en aquella especie de bestia, de la que tan semejante fue internamente en cualidades y condiciones mentales? Y, como ahora el espíritu brutal es en él superior y dominante y tiene cautivo al otro espíritu, ¿no es razonable que, tras la muerte de este hombre, el mismo espíritu brutal siga ejerciendo en él su dominio, arrastre consigo al alma humana adonde quiera que él vaya y le obligue a servirle? De esta manera, cuando este espíritu brutal entra de nuevo en algún cuerpo y ejerce en él su dominio, teniendo su facultad plástica la libertad de configurar un cuerpo de acuerdo con su idea e inclinación (de la que antes en el cuerpo humano carecía), necesariamente ocurrirá que el cuerpo plasmado por este espíritu vital será un cuerpo brutal y no humano; pues el espíritu brutal no puede producir ni moldear otra figura, [61] ya que su fuerza plástica es gobernada por su imaginación, y ésta de manera potentísima se construye o concibe para sí su propia imagen, que debe ser necesariamente asumida por el cuerpo exterior[75].

8. Resplandece así admirablemente la justicia de Dios, pues asigna a cada especie y según diversos grados de transgresión las propias y merecidas penas y no condena por igual a todos y cada uno de los pecados y transgresiones con el fuego infernal y castigo que se debe a los diablos: pues Cristo nos enseñó lo contrario en aquella parábola, en la que muestra que sólo un tercer grado es sometido al castigo de la Gehena, esto es, cuando uno llama temerariamente "necio" a su hermano[76].

¿Qué puede objetarse aquí contra la justicia de Dios? Si se dice que se minusvalora demasiado y se deshonra la dignidad y nobleza de la naturaleza humana al afirmar que

[75] Conway hace aquí una curiosa pero interesante síntesis de Plotino y de Juan Bautista Van Helmont. Plotino enseñó la autonomía salvadora de la libertad en un universo caracterizado por la continuidad de las especies vitales, donde no existe la muerte. De manera que uno se convierte en aquello de lo que ha hecho su imagen, en aquello que ama (**Enéadas**, III, 4, 2, 16-30; IV, 3, 12, 35-39). Pero, ahora, en lugar de la transmigración pura y dura, los "Archaei" helmontianos ---mezcla de química y magia--- permiten al espíritu fabricar su propio cuerpo mediante el poder plástico de su imaginación o idea-voluntad. A todo esto Conway superpone la gran epopeya de la justicia divina, que anida en la naturaleza misma de las cosas, según la doctrina kabbalística luriana. Cfr. **VAN HELMONT, J.B.: Imago Fermenti impraegnat Aquam Semine**, n. 12, en "Ortus", o.c. p. 113; **Magnum Oportet**, n. 3, 27, "Ortus", p 150, 155. Conway ampliará estas ideas en VI, 11 y VII, 4.

[76] Mt. 5, 21-22.

ella es convertible, en alma y cuerpo, en la naturaleza de un animal, respondo que, según el axioma conocido, la corrupción de lo mejor es la peor. Porque, si un hombre con su voluntaria transgresión desfiguró lo que fue su noble naturaleza, la redujo a un estado inferior y pudo envilecerla intrínsecamente y en espíritu hasta la condición del más inmundo bruto o animal, sucumbiendo a la concupiscencia y los deseos terrenales tanto como las bestias, incluso haciéndose peor que cualquier bestia, [62] ¿qué injusticia puede haber en que Dios haga que lleve extrínsecamente en su cuerpo la imagen de aquel espíritu en el que él se transformó intrínsecamente a sí mismo? o ¿cuál es peor degeneración, llevar la imagen de una bestia en el espíritu o en el cuerpo? Sin duda, habrá de admitirse que ser semejante a un bruto en el espíritu, es, con mucho, la mayor degeneración, y no habrá persona dotada de verdadera nobleza interior que no reconozca que ser intrínsecamente semejante a un bruto es peor que serle semejante externamente; identificarse con él en el espíritu es más degradante que identificarse en forma externa y figura corporal. Alguien podría pensar, por el otro extremo, que, para un hombre que ha pasado todos los días de su vida en la condición animal, es un castigo demasiado leve el hecho simple de volver, después de la muerte, en la condición y estado de un animal. Sin embargo, este tal deberá saber que el Creador justísimo y Autor de todas las cosas es más sabio que él, conoce mejor el castigo que corresponde a cada pecado, y ha dispuesto todo de manera tan sabia y exacta, que nadie que viva carnalmente y de modo animal pueda entrar en el reino de los cielos. Por su parte, la doctrina de Cristo nos informa expresamente que no todos los pecados han de ser sancionados con el castigo de la Gehena; [63] que donde está su tesoro, allí está el corazón y el espíritu del hombre[77]; que si un hombre se une y copula con una cosa, se identifica con ella; quien se adhiere al Señor, se hace un espíritu con él, y quien se adhiere a una prostituta se hace carne con ella[78]. ¿Qué extraño, pues, que quien se une a una bestia se haga, por la misma razón, uno con ella, y así en todos los restantes casos? Si alguien se somete a la obediencia de otro se hace siervo suyo en la medida en que obedece, según dice la Escritura[79]. También se nos ha dicho: "con la misma medida que midais sereis medidos"[80], como si se dijera: "todos los grados y clases de pecado tienen su castigo adecuado", y todos estos castigos van encaminados en beneficio de las criaturas, a fin de que el perdón prevalezca sobre la condena y ésta se transforme en victoria para salvación y restauración de la criatura. Pues, si la misericordia de Dios se extiende sobre todas sus obras, ¿por qué hemos de opinar nosotros que Dios es un Censor de sus criaturas más severo y rígido de lo que realmente es? Semejante actitud mancha y oscurece sobremanera la gloria de los atributos de Dios y no genera en los corazones de los hombres el amor a Dios y la admiración de su bondad y su justicia como debería ser, sino todo lo contrario.

---

77 Mt. 6, 21.
78 I Cor. 6, 15-17.
79 Rom. 6, 16.
80 Mt. 7, 2.

9. [64] Así pues, aquella vulgar noción acerca de la justicia de Dios, según la cual todo pecado, por pequeño que sea, es castigado con el fuego infernal, y ésto sin término alguno, ha generado en los hombres una horrible idea acerca de Dios, como si fuera un tirano cruel más bien que un padre generoso para con todas sus criaturas. Si brillara más claramente en los hombres una imagen amable de Dios, tal como él es en verdad y se muestra a las criaturas en todas sus manifestaciones, y si nuestra alma lo reconociera, lo sintiera y aceptara internamente como él es, la caridad y la benevolencia misma, tal como a sí mismo se revela internamente en los corazones de los hombres por la luz y el espíritu de Jesucrito nuestro Señor, entonces por fín y no antes los hombres amarían a Dios sobre todas las cosas, reconocerían que es amable al máximo, justo, misericordioso y adorable por encima de todo y que, por lo tanto, no puede sancionar a todos los pecadores con la misma pena[81].

10. Ahora bien, ¿por qué destruyó Dios el primer mundo por el agua, y decidió consumir este mundo por el fuego, tal como ocurrió con el de los Sodomitas?[82]. Para mostrar que usa diversas clases de castigos según las distintas clases de pecados, y que el primer mundo fue sin duda depravado, pero habría de ser peor [65] el que fuera destruido por el fuego y sometido, por lo tanto, a un juicio más severo. La diversa naturaleza de estas transgresiones, a las que estaban destinadas también diversas penas, parece consistir en lo siguiente: los pecados del viejo mundo fueron más carnales y brutales, tal como sugiere la palabra de Dios cuando dice: "mi espíritu no siempre pugnará dentro del hombre, porque se ha hecho carne"; esto es, se ha hecho perfectamente brutal o bestial obedeciendo a los deseos de la carne[83]; de manera que, si aquella generación no hubiera sido destruida, todo el género humano (a excepción de Noé y su familia) desde la siguiente generación de hombres habría sido bestial; y Dios quiso hacer frente a este mal ahogándolos en las aguas y reconduciéndolos, mediante este castigo, desde una naturaleza brutal a una naturaleza de hombres. Por el contrario, los pecados de este mundo que, al igual que el de Sodoma, ha de ser destruido por el fuego, parecen ser por su naturaleza más semejantes a los pecados de los diablos que a los de cualquier otra cosa: son pecados de enemistad, maldad, crueldad, engaño y astucia; por eso, su castigo propio es el fuego, que es principio original de estos nobles espíritus tan degenerados; así que por él deberán ser restaurados y regenerados.

Pues el fuego es un cierto tipo de sustancia etérea imperfecta, incluida dentro de los cuerpos combustibles, que siempre vemos [66] ascender e inmediatamente

---

[81] Esta idea será desarrollada, mediante la restitución universal, en VII, 1, 72-77; su fundamento metafísico, en VIII, 5, 122-124. Esta es una idea origenista. Cfr. **HUTTON, S.: Henry More and Anne Conway on preexistence and universal salvation**, a.c. p. 113-125. Aparte la breve observación que he hecho en nota 73, la interesante doctrina de Conway sobre la "justicia natural" merece más estudio.

[82] Gen. 9, 24; cfr. Rom. 9, 29.

[83] Rom. 6, 12; cfr. Gen. 8, 21.

disiparse por su extraordinaria sutileza; de esta etérea sustancia se originan , en cuanto a sus espíritus, tanto los Angeles como los hombres, así como la naturaleza brutal tiene su origen en el agua[84].

Pero, si todos los castigos infligidos por Dios a sus criaturas conservan alguna proporción con sus pecados, sin embargo también todos ellos, aun los peores sin excepción, están previstos para su bien y restauración, y por eso son medicinales, a fin de que con ellos se curen las criaturas enfermas y sean restablecidas a un estado mejor que el que antes tenían[85].

11. Examinemos ahora brevemente cómo está compuesta toda criatura y cómo las partes de su composición pueden transformarse unas en otras por tener originariamente una y la misma esencia o entidad[86].

En toda criatura visible hay espíritu y cuerpo, esto es, un principio más activo y uno más pasivo, que pueden denominarse cómodamente masculino y femenino por la analogía que tienen con el marido y la mujer[87]. Pues, así como la generación ordinaria

---

84 Este fantástico comentario está más en la órbita del **Paradoxal Discourses** de Fr. M. (véase, por ejemplo, II, cap. 1, p. 2-25) que en la doctrina química de Juan Bautista. En realidad, Paracelso había defendido que el azufre, la sal y el mercurio (tria prima) eran los elementos de la naturaleza. Juan Bautista Van Helmont no admitió esta doctrina. Su famoso experimento del sauce que creció con sólo irrigarlo con agua mostraba que ésta era el origen de todas las cosas (Cfr. **Complexionum atque Mistionum elementalium Figmentum**, n. 30, en "Ortus", p. 108s), y el fuego el elemento de análisis o de reducción de las substancias. Cfr. **DEBUS, A.: The Chemical Philosophy**, o.c. vol. II, p. 317-322.

85 Esta es claramente la doctrina tradicional origenista. Sobre Orígenes y el encaje de las "penas medicinales" y la doctrina del Tikkun o restitución universal por parte de Leibniz, véase **FICHANT, M.:** o.c. Postface, p. 172-180; 199-208. **COUDERT, A.: Leibniz and the Kabbalah**, o.c. p. 109-135. **HUTTON, S.** a.c. en nota 81.

86 Tras la digresión sobre la justicia, los castigos y la redención final, Conway reanuda el discurso interrumpido en el párrafo 7. Ahora va a explicar, siguiendo los "archaei" y las "imágenes" helmontianas, cómo los espíritus fabrican sus cuerpos. "Ser cuerpo ---se entiende, cuerpo "inerte"--- no es una propiedad esencial de ninguna cosa".

87 Este grupo semántico "principio activo/pasivo = masculino/femenino" tiene una vieja historia que podría remontarse a los mitos del "Hieros Gamos" de divinidades agrícolas en culturas primitivas de Mesopotamia, Fenicia, India, Grecia y Palestina, como puede verse, por ejemplo, en el "Cantar de los Cantares". Los alquimistas medievales, la Escuela de Florencia, los Rosacruces de Valentín Andreae y los "Filósofos Químicos" hicieron, como es sabido, un uso fundamental de este mito en sus especulaciones mágicas. Pero la fuente inmediata de Conway respecto del símbolo sexual es la Kábbalah y la yatroquímica de los helmontianos, como puede verse en los trabajos ya citados de Scholem, Tishby, Idel, Pagel, Debus, etc. Lo que importa señalar aquí es el uso "metafísico" que Conway hace de esta doble fuente. En primer lugar, el principio kabbalístico ya varias veces señalado, según el cual la materia o cuerpo no es la ínfima degradación o no-ser plotiniano, sino la necesaria "manifestación o envase" del ser mismo divino en su actividad, lo que implica dos cosas: a) la materia inerte no es real; b) la materia o cuerpo ES el espíritu in actu exercito, es el

de los hombres requiere la conjunción y cooperación del hombre y de la mujer, de la misma manera todas las generaciones y producciones, [67] cualesquiera que sean, requieren la unión y operación simultánea de estos dos principios, el espíritu y el cuerpo. El espíritu es la luz o el ojo que contempla su propia imagen, y el cuerpo es la oscuridad en la que se recibe esta imagen cuando el espíritu mira en él, como aquel que se mira en un espejo y no puede contemplarse de la misma manera en el aire transparente ni en un cuerpo diáfano, pues la reflexión de la imagen requiere cierta opacidad, que nosotros llamamos cuerpo. Sin embargo, ser cuerpo no es una propiedad esencial de ninguna cosa, como no lo es el que sea oscura, pues nada hay tan oscuro que no pueda hacerse luminoso, incluso las tinieblas mismas pueden convertirse en luz, así como la luz, que es creada, puede transformarse en tinieblas, como lo muestran claramente las palabras de Cristo cuando dice: "si la luz, que está en tí, se convierte en oscuridad, etc"[88], donde por "luz" entiende el ojo o espíritu que está en el cuerpo y ve la imagen de alguna cosa. Pues, así como todo espíritu tiene necesidad de cuerpo para recibir y reflejar su imagen, así también necesita del cuerpo para retenerla; todo cuerpo tiene en sí esta naturaleza más o menos retentiva, y cuanto más perfecto es el cuerpo, esto es, cuanto [68] más perfectamente mixto, tanto más retentivo es. Así, el agua es más retentiva que el aire, y la tierra es más retentiva de ciertas cosas que el agua. La semilla de la criatura femenina, debido a su mezcla tan perfecta por ser un extracto purísimo de todo el cuerpo, contiene una singular capacidad retentiva[89]. En esta semilla, como en un cuerpo, es recibida y retenida, junto con otros espíritus que están en la mujer, la semilla masculina, que es el espíritu o imagen del hombre. Así, todo espíritu es fortísimo y, tanto que sea masculino como femenino o cualquier otro espíritu recibido de fuera por cualquiera de los dos, tiene en su semilla una imagen o idea fortísima; este espíritu es predominante en la semilla y forma su propio cuerpo de la manera más próxima según su imagen; así es como toda criatura recibe una forma externa[90]. De la misma manera se generan también las producciones internas de la

aspecto retentivo que la propia acción del espíritu necesita para fecundar; en este sentido, el cuerpo femenino es el "cuerpo perfecto", el "perfecto envase". En segundo lugar, el flujo de "variable actividad" (lo que JBVH llamaba "vita media") que los espíritus realizan según su específica función orgánica, presididos por el "primer regente" o espíritu central de actividad, como en un ejército. **Paradoxal Discourses** de Fr. M. está todo él construido sobre esta dualidad masculino (fuego)/femenino (agua).

88 Mt. 6, 23.

89 Entre la pura transparencia inoperante y la pura densidad irreflectante, está en el punto medio el cuerpo femenino "perfectamente mixto", capaz de la máxima reflexión. La "semilla" es el "archeus" helmontiano o vector de especificidad; es el "programa" interno de actividad de cada espíritu en la generación de su cuerpo.

90 Conviene recordar aquí una idea importante, que ya he señalado en otros contextos de la obra: Introd. notas 91, 96-99. La "continuidad" de cuerpo/espíritu implica que el cuerpo, como elemento de resistencia, es una dimensión "activa" del organismo vivo en la medida en que representa el otro polo de la pugna interior ---ontológica y ética--- de la substancia. En el lenguaje kabbalístico que Conway incorpora, el cuerpo es el mal ---las kelipoth o cortezas--- y, por lo tanto, hay aquí una concepción del mal metafísico como una ***realidad***

mente, esto es, los pensamientos, que son verdaderas criaturas según su especie y tienen verdadera sustancia propia; son nuestros hijos internos y todos son masculinos y femeninos, es decir, tienen cuerpo y espíritu, pues si no tuvieran cuerpo no podrían ser retenidos ni podríamos reflexionar sobre nuestros propios pensamientos. Toda reflexión se opera sobre cierta oscuridad, y esto [69] es el cuerpo. Así, la memoria requiere un cuerpo a fin de retener el espíritu de la cosa pensada; de lo contrario se desvanecería, como la imagen se desvanece en el espejo en cuanto el objeto desaparece. Así, cuando recordamos una cosa, vemos en nosotros su imagen, que es el espíritu que procedió de ella mientras la contemplábamos externamente; esta imagen o espíritu es retenido en algún cuerpo que es una semilla de nuestro cerebro; de esta manera se opera en nosotros una cierta generación espiritual[91]. Como consecuencia, todo espíritu tiene su cuerpo y todo cuerpo su espíritu; y así como el cuerpo, sea del hombre o de la bestia, no es sino una innumerable multitud de cuerpos coglomerados en uno y dispuestos según un determinado orden, de manera semejante el espíritu del hombre o del bruto es también una cierta innumerable multitud de espíritus unidos en este cuerpo, que tienen también su orden y su organización, de manera que uno es el primer regente, otro su lugarteniente, un tercero tiene bajo su mando su particular régimen, y así por todo, como suele ocurrir en un ejército de soldados. Por eso las criaturas reciben el nombre de ejércitos y Dios el de Señor de los ejércitos. Lo mismo

---

ontológica divina, que será superada y destruida en el Tikkun, en la restitución universal. La metáfora de la luz y la tiniebla puede inducirnos al error de pensar que tiniebla es sólo ausencia de luz y, por lo tanto, concebir el mal simplemente como ausencia o privación de bien, como suele decirse que era la opinión de Leibniz (cfr. **Theodicée passim**: GP. VI 114, 119, 122, etc). No era, desde luego, la opinión de Conway ni la de Van Helmont y, en mi opinión, probablemente tampoco la de Leibniz, a pesar de sus textos. En un pasaje de **Cogitationes** (p. 10), donde se habla de la lucha entre luz y las tinieblas, añade Leibniz en su manuscrito una nota que no figura en la edición de 1697, y que dice así: "Unde patet tenebras non esse aliquid mere privativum, sed et positivum continere" (LH. I, V, 2g. 48).

Por otra parte, es éste uno de los pasajes de PR.PH. donde con más claridad se observa el decisivo influjo de la doctrina de las semillas orgánicas de J.B. Van Helmont: la semilla, a través de su "concentración dinámica" o archeus, forma su propio cuerpo de la manera más próxima según su imagen, y así es como toda criatura recibe una forma externa". De esta teoría derivan todos los argumentos ontológicos anticartesianos de Conway para defender la identidad y convertibilidad de cuerpos y espíritus. Recuérdese el pasaje ya citado de **Archeus Faber**: "At cum omnis actus corporeus in corpus terminatur, hinc fit, quod Archeus, generationis Faber ac Rector, seipsum vestiat statim corporali amictu; in animantatis enim perambulat sui seminis latebras omnes et recessus, incipitque materiam transformare juxta imaginis suae entelechiam", n. 6, en **Ortus** 40. Cfr. también **Formarum Ortus**, n. 71-73, p. 145s; **Causae et initia naturalium**, n. 10-11, p. 34.

91 Frente a Descartes, toda producción mental es, siguiendo el simbolismo sexual, un reflejo de la semilla espiritual que se opera sobre las imágenes sensibles. Esta era también la doctrina leibniziana, con la diferencia de que la "imagen" no es, según Leibniz, una producción de la substancia, sino una "representación ideal", una "expresión". **Nouveaux Essais II**, cap. 8-10: GP. V 117-128. Cfr. **GURWITSCH, A.**: **Leibniz. Philosophie des Panlogismus**, Berlin 1974, p. 424-429.

que el diablo que asediaba al hombre aquel se llamaba Legión[92], porque eran muchos, así todo hombre y toda criatura consiste en muchos [70] espíritus y cuerpos. (Esta pluralidad de espíritus que existen en el hombre es llamada por los hebreos "Nizzuzoth" o chispas; cfr. en **Kabb. denud.** Tom. II, part. II, tract. **De revolutione animarum**, cap. 2, y ss. p. 256-268, etc.). Y en verdad, todo cuerpo es espíritu y nada más, y sólo difiere del espíritu en que es más tenebroso: cuanto más grosero se hace, tanto más se aleja de su grado de espíritu, de manera que aquí hay sólo distinción modal y gradual, no esencial o sustancial[93].

---

92 Marc. 5, 9.

93 He aquí uno de los párrafos más brillantes de toda la obra (cfr.también VII, 4); párrafos tan helmontianos como leibnizianos. Pero tocamos también una vez más la semejanza y diferencia entre el "envolvimiento de los espíritus" de Conway y "l'enveloppement des monades" de Leibniz. El espíritu *ES* su cuerpo (Conway)/el espíritu *FUNDA* su cuerpo (Leibniz); o también, todo espíritu es *CORPÓREO* (Conway)/todo espíritu *ESTÁ INCORPORADO* (Leibniz). "En vez de afirmar que todos los espíritus son "corpóreos" ---replica Leibniz al n. 28 de **Seder Olam** ---, debería haber dicho con más exactitud que todos los espíritus "están incorporados" ("Sur un petit livre...", o.c. p. 49-50). En esta sutil distinción está la validez del leibnizianismo o su fracaso. No podemos entrar aquí en detalles. Sólo apunto la idea. Leibniz piensa que el límite infinitesimal de la partícula de materia nunca puede "tocar" el acto perceptivo de la entelequia simple, en la que aquella se funda; hay entre ambas series un "salto" cualitativo, que sólo se salva porque, en virtud de la armonía preestablecida, las dos series "se responden mutuamente", aunque "naturaliter" nada tengan en común (teoría de la expresión). Para explicar esta "respuesta preestablecida", Leibniz introduce en la simplicidad de la fuerza activa de la entelequia una "materia prima", que define como "exigibilidad de extensión" (GP. II, 295, 368, 324, 370-371...): "neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit, etsi eam exigat" (GP. II, 324). Puestas así dos entelequias frente a frente, sus respectivas percepciones, con sus correspondientes exigencias o conatus extensional, hacen que "resulten" sus respectivas "materias segundas" o masa corporal transitoria (GP. II, 368). Mediante este artificio, el envolvimiento de una mónada por otra lo explica así: "La materia prima de toda sustancia existente en su cuerpo orgánico (materia secunda) envuelve la materia prima de otra sustancia, no como parte suya esencial, sino como requisito inmediato temporal" (GP. II, 324). Conway lo vio ---quizás por ignorancia (!)--- más sencillo. Cfr. Introd. II. 2.2.4.

# *Capítulo 7*

1. Todo cuerpo puede transformarse en espíritu y todo espíritu en cuerpo, pues la distinción entre cuerpo y espíritu es sólo modal, no esencial. La **primera** razón de esto deriva del orden de las cosas antes mencionado, que se compone sólo de tres clases; las más perversas criaturas, y hasta los temibles demonios, tras muchos y prolongados suplicios y castigos, volverán por fin de nuevo a la bondad. Así, toda esta densidad y dureza de los cuerpos permanecerá por algún tiempo [71] hasta que se transformen en un estado de sutileza y transparencia.
2. La **segunda** razón está tomada de los atributos divinos, algunos de los cuales son comunicables a todas las criaturas.
3. La **tercera** razón argumenta desde el amor que los espíritus tienen a los cuerpos.
4. Ser penetrable e indivisible (indiscerptible) compete realmente tanto a cuerpos como a espíritus, e igualmente ser impenetrable y divisible (discerptible) se atribuye con la misma verdad a espíritus y a cuerpos, pues la diferencia entre ellos es sólo gradual y no esencial; pero ninguna criatura o espíritu creado puede estar íntimamente presente a ninguna otra criatura, ya que la presencia íntima pertenece sólo a Dios y a Cristo, y por lo tanto la penetración filosófica de los espíritus creados en los cuerpos es sólo una ficción de los Escolásticos.

**Nota**[94]

Todo cuerpo es, en su propia naturaleza, una cierta vida o espíritu; es un principio dotado de percepción, esto es, tiene sentido y conocimiento, amor y deseo, [72] gozo y dolor según distintas situaciones; por consiguiente, tiene actividad y movimiento por sí mismo, de manera que puede dirigirse a sí mismo hacia donde desee. Digo "en su naturaleza", esto es, tal y como fué originariamente creado, y como volverá a ser de nuevo cuando sea reconvertido a su estado primitivo y liberado de esta deformación y apariencia a la que ha sido sometido por el pecado. A fin de demostrar todo esto con un poco más de claridad, voy a aducir las siguientes razones. (Sobre la naturaleza de la

[94] En los capítulos VII y VIII ---que son la parte más extensa de la obra--- Lady Conway ofrece seis argumentos para probar la tesis central de su esencialismo: todas las criaturas constituyen una única esencia o naturaleza; no hay, por lo tanto, entre espíritus y cuerpos más distinción que modal o gradual.

materia y el espíritu pueden verse más cosas en **Kabbal. denud.** Tom. I, part. II, p. 308-312, y Tom. II, Tract. ult. pag. 6, 28.29.32.)[95].

1. La **primera** de ellas será tomada del mencionado orden de las cosas, de las que, ya he probado, existen sólo tres, a saber, Dios en el supremo lugar, Cristo en medio, y la Criatura en el ínfimo. Como ya se ha demostrado más atrás, esta Criatura es una única Entidad o sustancia en cuanto a su naturaleza o esencia, de manera que únicamente varía en cuanto a los modos de existir, de los que la corporeidad es uno, que ofrece diversos grados según que la cosa se acerque o se aleje más o menos del estado de cuerpo o de espíritu. Entre ambos estados el espíritu es el más excelente en el verdadero y natural orden de las cosas; por eso, cuanto más espíritu es una Criatura, [73] ---si no se degenera por otros modos---, tanto más próxima está a Dios, que es el Supremo Espíritu. De aquí que el cuerpo siempre puede hacerse infinitamente más y más espiritual, porque Dios, primero y supremo espíritu, es infinito y en nada participa ni puede participar de la más mínima corporeidad; por lo tanto, la naturaleza de la criatura consiste, si no degenera, en irse acercando progresivamente cada vez más en semejanza al Creador. Ahora bien, no existe Ente alguno que en todos sus modos sea contrario a Dios, esto es, ninguna cosa infinita e inmutablemente mala, a diferencia de Dios que es infinita e inmutablemente bueno, de la misma manera que nada existe que sea infinitamente tenebroso por contraposición a Dios que es infinita Luz, y nada que sea infinitamente cuerpo, carente de todo espíritu, a diferencia de Dios que es infinitamente espíritu, carente de todo cuerpo; en consecuencia, es manifiesto que ninguna criatura puede hacerse más y más infinitamente cuerpo, aunque puede, por el contrario, hacerse más y más infinitamente espíritu, como nada puede hacerse más y más infinitamente oscuridad, aunque siempre puede hacerse más y más infinitamente luminoso; y por la misma razón, nada puede ser infinitamente malo, pero puede hacerse siempre infinitamente más y más bueno. Así pues, en la misma naturaleza de las cosas hay límites para el mal, pero ningún límite [74] para el bien; por eso, cualquier grado de maldad o de pecado lleva aneja naturalmente su pena, su dolor y su corrección mediante la cual el mal se va transformando en bien; y aunque la criatura no advierta de inmediato en el momento de pecar la pena o castigo, sin embargo éste se conserva en los pecados mismos que comete y aparecerá a su debido tiempo; de esta manera, todo pecado tendrá su pena, y la criatura experimentará el dolor y el castigo, a través del cual volverá al primitivo estado de bondad en el que había sido creada; de él ya no podrá apartarse, porque será precisamente el castigo el que le permitirá adquirir una mayor perfección y fortaleza, y de aquella voluntad de indiferencia

---

[95] Conviene no olvidar nunca, en la lectura de Conway, el carácter ético-ontológico de su metafísica, en la línea de Platón y Plotino. Esta doctrina está cruzada en PR. PH con el mito luriano del Zimzum y el Tikkun o regeneración, como ya vimos.
Las dos citas de KD están tomadas del **Dialogus Cabalisticus** y de **Adumbratio**, donde Van Helmont enseña: "La materia como tal no es substancia, sino más bien sólo una extrínseca y accidental modificación de la substancia espiritual" KD. Tom. I, parte 2, n. 11, p. 310, 311. Cfr. STUD. LEIBN. Supplem. XXVII, p. 147-156.

tanto para el bien como para el mal, que en otro tiempo tenía, habrá ascendido a desear solamente el bien, y en adelante ya no será capaz de querer mal alguno. (Cfr. **Kabb. denud.** Tom. II, Tract. ult. p. 61, parr. 9. p. 69, parr. 2 y 70, parr. 5; ibidem Tract. 2, p. 157)[96].

De aquí podríamos inferir que todas las criaturas de Dios, que antes se envilecieron y cayeron de su primitiva bondad, después de ciertos períodos se convertirán y volverán no sólo a un estado tan bueno como aquel en que habían sido creadas, sino incluso mejor, pues la operación divina no puede cesar. [75] De aquí se sigue que la naturaleza de la criatura consiste en estar siempre en movimiento y cambiando de bien en bien, o de bien en mal, o de nuevo de mal en bien. Y como no puede derivar hacia el mal hasta el infinito pues del mal no hay ejemplar infinito, necesariamente o ha de volver, o ha de deslizarse hacia un eterno silencio; pero esto último es contrario a la naturaleza misma. Y si se dice que se hundirá en suplicios eternos, respondo que, si por eterno se entiende la infinitud de los siglos que nunca cesarán, es imposible, porque todo dolor o suplicio remueve la vida o espíritu que opera en toda cosa que padece; vemos por la experiencia constante, y la razón enseña, que esto ha de ser así

---

[96] He traducido los adjetivos y adverbios "infinitus", "infinite" por "infinito" e "infinitamente"; quizás sería mejor utilizar la expresión "indefinido" e "indefinidamente", pues el bien infinito es Dios, inalcanzable, y el mal infinito no existe.
Todas las criaturas han sido hechas a semejanza de Dios. Son, por lo tanto, espirituales, esto es, activas en origen. La conducta moral ha de llevarlas indefinidamente hacia Dios, hacia el Bien. Los espíritus se hacen corpóreos por el mal. Pero, siguiendo la tradición de Orígenes y Boecio, reproducida en el mito luriano, "no hay ejemplar infinito del Mal"; en consecuencia, las criaturas no pueden llegar al grado infinito de corporeidad y de mal. Esta es la doctrina que se expone en la cita de **Adumbratio** que aquí se hace y es pieza esencial en el sistema de Conway. Según vimos más atrás (cfr. notas 14 y 52 e Introd. II. 2.3.2. y nota 101), la "rotura de los recipientes" hizo que se desprendieran las "kelipoth" o residuos de la acción creativa, las cuales, mezcladas con las luces de los mundos, constituyen el mal, lo corporal, lo tenebroso. De manera que no hay un principio del mal distinto y coeterno con Dios. Mas, por otra parte, frente a Boecio y la tradición neoplatónica, el mal, el mal metafísico, no es para los lurianos la mera ausencia de perfección, sino una realidad positiva ***activa.*** Ello explica que Conway diga que ser cuerpo ---se entiende, "cuerpo inerte"--- no es una realidad ontológica, y a la vez defienda que el cuerpo, esto es, lo tenebroso o resistente de los espíritus libre en este mundo la lucha con el espíritu o lo luminoso de los espíritus. Finalmente, el Tikkun, como elemento dialéctico, será la restitución hacia la única realidad originaria: la luz o la unidad definitiva en lo divino, a la que todos los espíritus han de tender mediante la función medicinal y salvífica del sufrimiento, el dolor y las acciones buenas. Las kelipoth serán destruidas. Conway vuelve a repetir aquí la identidad entre la espiritualización "física" de los cuerpos/espíritus y su regeneración "moral", tal como vimos en III, 9 y repetirá en VIII, 5 y IX, 8-9.
Conway sigue a la letra a sus maestros. Quizás como un eco de su enfermedad, ella añade que el "embrutecimiento y torpeza contraidos por el espíritu se atenúa mediante la tolerancia del dolor": "el dolor y el suplicio remueven la vida o espíritu que opera en ***toda*** cosa que padece".

necesariamente, pues el embrutecimiento y torpeza contraidos por un espíritu o un cuerpo se atenúa mediante la tolerancia del dolor, con lo que el espíritu, cautivo en tal embrutecimiento y torpeza, se va encontrando en libertad y convirtiéndose en más espiritual y, por lo tanto, más activo y más operativo a través del dolor[97].

Dado, pues, que la criatura no puede descender infinitamente hacia el mal ni tampoco caer en la inactividad o el silencio, o en una mera pasividad eterna, se sigue de forma absolutamente cierta que debe volver definitivamente al bien; [76] y cuanto mayores sean sus sufrimientos, tanto más pronto se convertirá y restablecerá. Así vemos cómo una cosa, manteniendo siempre intacta su sustancia, puede transformarse admirablemente en todos sus modos de ser, de forma que un espíritu santo y feliz, como el Ángel de la Luz, puede convertirse por su propia acción voluntaria en un espíritu malo, espíritu de las tinieblas y maldito; este cambio o metamorfosis es tan grande como si el espíritu se convirtiera en cuerpo. Y si nos preguntamos si estos espíritus, debido a su transgresión, se han hecho más corpóreos de lo que eran en su primitivo estado antes de su caída, respondo afirmativamente; mas, como ya he mostrado, el espíritu es capaz de corporeidad variable en diversos grados, pero no infinita; por lo tanto, pudieron permanecer así durante largos períodos de evos, sin llegar no obstante a tener nada de la dureza corporal que tienen las cosas de nuestro mundo visible, como las piedras duras, los metales o los cuerpos de hombres y mujeres. Los cuerpos de los espíritus más perversos no tienen ciertamente la misma dureza que los cuerpos visibles; y, sin embargo, toda la dureza de los cuerpos visibles proviene de la caída de los espíritus de su primer estado; por eso, los espíritus pueden concentrar en sí mismos esta dureza durante prolongados y variados períodos, [77] aunque no necesariamente en una dureza homogénea que haga al cuerpo de un espíritu caído igualmente duro en todas sus partes, sino que algunas partes se hacen más densas y duras, mientras que otras partes corpóreas del mismo espíritu (que son su inmediato vehículo, con el que él está íntimamente unido) retienen cierta sutileza, sin la cual el espíritu no podría ser tan activo y móvil como antes; y en compañía de estas partes más tenues y sutiles del cuerpo el espíritu principal (junto con todos los espíritus auxiliares que pueda llevar consigo) sale de las otras partes más densas del cuerpo, a las que abandona como a otros tantos cadáveres muertos, los cuales en adelante ya no serán aptos para servir a dichos espíritus en aquellas operaciones que éstos realizan en su presente estado[98].

---

[97] Fco. M. Van Helmont había redactado, a este respecto, un interesante libro titulado **Spirit of Diseases, or Diseases from the Spirit**" (...); wherein is showed how much the Mind influenced the Body in causing and curing of Diseases (...). El libro fue editado en Londres 1694.

[98] Una especie de "diferencial de densidad" en las distintas partes de un espíritu/cuerpo es la que permite la plural actividad; es la resistencia de la que nos hablaba en el capítulo anterior, o la emisión de los espíritus de los sonidos, gustos, colores, olores (VIII, 5, 122-123), que Conway había aprendido de los "archaei" helmontianos.

La idea del descenso en la materialidad o cuerpo más denso por el pecado es también kabbalística y Van Helmont la desarrolló extensamente en las **Cogitationes** sobre el

Este paso de los espíritus más sutiles y fuertes desde las partes más groseras y duras del cuerpo a las mejores y más tenues puede observarse en un líquido espirituoso: al congelarse éste a baja temperatura, los espíritus más fuertes abandonan las partes más duras, (que quedan exteriormente expuestas al máximo rigor del frío), y se concentran en la parte media del cuerpo que siempre es tenue, de manera que una única gota del líquido (que no se congela, sino que siempre permanece [78] líquido en las partes más internas del cuerpo congelado) contiene en sí, multiplicada, la fuerza de todas las partes congeladas[99]. Debemos, pues, considerar en los cuerpos una doble densidad o dureza: una, visible y palpable por nuestros sentidos externos; otra, invisible e impalpable que, no obstante, es realmente tan densa como la otra, incluso a veces más densa y más dura, y perceptible sólo desde dentro, esto es, por los sentidos interiores, aunque los sentidos externos no la alcancen. La densidad o dureza invisible e impalpable es propia de aquellos cuerpos que son tan pequeños, que nuestros sentidos externos no los pueden percibir, aunque realmente sean durísimos, incluso más duros que el sílice o cualquier metal que nuestras manos puedan tocar. De estos cuerpos pequeños y duros están compuestas en su mayor parte las aguas visibles, aunque a nosotros nos aparezcan sumamente blandas, flúidas y tenues debido a la mayor abundancia de otros cuerpos sutiles, que continuamente agitan y mueven las partículas duras; de esta manera, el agua se muestra a nuestros groseros sentidos como algo homogéneo, simple y uniforme, cuando en realidad se compone de muchas partes más heterogéneas y distintas que otros muchos cuerpos. Muchas de estas partes son extremadamente duras y pétreas; de ellas provienen [79] la arena burbujeante y todas las arenillas y demás piedras que tienen su origen y nacimiento en las aguas que brotan del fondo de la tierra. Estas piedrecillas o partículas de agua calcárea se incrementan hasta el tamaño de la arena visible y las piedras, pero tras algún tiempo pierden su dureza y se hacen más blandas y tenues que cuando pertenecían a las aguas. Las piedras se corrompen y se convierten en tierra blanda, de la que se producen los animales. También a veces las piedras en estado de putrefacción se convierten en agua, pero un agua de una especie distinta a la anterior: la una es petrificante, la otra disolvente; así, se ha observado cómo de un mismo monte en Suiza fluyen dos clases de aguas: una de ellas, al beberla, produce cálculos, y la otra es justamente el remedio contrario; de manera que una de las dos se convierte en piedra y la otra proviene de

Génesis, así como la regeneración "per mortes ad vitam". Cfr. por ejemplo, p. 59-62; 77-79; 82-85; 89-91; 97; 103, etc. Véase un tratamiento más extenso del problema de la corporificación de Adam y, en él, de todas las criaturas ---humanas y no humanas--- en **TISHBY, I.:** o.c. vol. II, p. 749-773. **SCHOLEM, G.: Die Jüd. Myst.** o.c. p. 300-308. Conway no trata directamente este aspecto, que da por supuesto. Su objetivo es otro: la convertibilidad de cuerpos/espíritus según los mecanismos helmontianos.

99 Obsérvese con qué naturalidad pasa Conway de la dimensión ética y metafísica a la química en las transformaciones de los espíritus, de acuerdo con la tradición paracelsista-helmontiana. Es que, como dice al final de este párrafo, la "dureza o sutileza" de los espíritus "buenos y malos" hay que entenderla en sentido propio y sin metáfora.

esta piedra al corromperse, con lo que pierde su primitiva dureza y se transforma[100]. Por todo lo dicho se comprende más fácilmente por qué se dice duro o de piedra el corazón o espíritu del hombre impío, pues en verdad su espíritu tiene en sí una dureza real como la que encontramos en las pequeñas y pétreas partículas de algunas aguas; por el contrario, los espíritus del hombre bueno son blandos y tiernos; [80] podemos, pues, sentir realmente esta dureza o blandura interna de los espíritus, y cualquier hombre bueno la experimenta tan sensiblemente como se siente al tacto exterior la externa dureza de los cuerpos groseros visibles. Pero los que han muerto en sus pecados no pueden comprender este sentido de la dureza o sutileza de los espíritus buenos y malos; por eso interpretan estas expresiones como metafóricas, cuando realmente hay que entenderlas en sentido propio y sin metáfora.

2. La **segunda** razón por la cual los espíritus creados son convertibles en cuerpos y los cuerpos en espíritus será deducida de la atenta y rigurosa consideración de los atributos divinos, de los que, como de un tesoro inagotable, puede extraerse la verdad de todas las cosas. En efecto, Dios es infinitamente bueno y comunica su bondad a todas las criaturas en sus modos infinitos, de manera que no hay criatura alguna que no reciba algo, y con gran largueza, de esta bondad; pero la bondad de Dios es una bondad viva, que contiene en sí la vida, el conocimiento, el amor y el poder, que comunica a sus criaturas. ¿Cómo sería posible, entonces, que una cosa saliera muerta de él o fuera creada tal como un mero cuerpo o materia, según la hipótesis de quienes sostienen que ésta es completamente inconvertible [81] en grado alguno de vida y percepción? Con razón dijo alguien que Dios no ha hecho la muerte, y es igualmente cierto que a ninguna cosa la hizo muerta, pues ¿cómo una cosa muerta podría proceder de aquel que es infinitamente vida y caridad? o ¿cómo una criatura puede

---

[100] Hablando del Agua y el Fuego como principios espirituales de las cosas, Fco. M. Van Helmont recoge, siguiendo a su padre, esta misma doctrina, y el mismo ejemplo de la montaña suiza, en **The Divine Being**, London 1693, V, 98, p. 170-171, junto con el famoso experimento del árbol que crecía con sólo regarlo con agua. Estas simples operaciones químicas de aguas, arenas y organismos eran interpretadas por ellos como inducidas por los Archei ínsiti o principios espirituales metabólicos. No se trataba, pues, de ninguna generación espontánea. Leibniz criticó tanto las "naturalezas plásticas" de Cudworth como los "Archaei" helmontianos porque, según él, confundían los dos "reinos": el del espíritu y el de la materia, que es el error que aquí se supone comete Conway. Leibniz opinaba que las semillas de todos los animales están ya preformadas en el protoplasma orgánico originario, según se desprendía de las investigaciones de Schwammerdamm, Malpighi y Leeuwenhoeck, de forma que las leyes mecánicas no hacen otra cosa que "tirer de ce qui est dejà" (**Principes de la nature** GP. VI, 601; **Considerations sur les natures plastiques** GP. VI, 553). Pero Leibniz presuponía ---de forma nada experimental, sino metafísica, lo mismo que sus amigos platónicos y helmontianos--- que en el protoplasma ***están ya*** las entelequias o fuerzas activas, (que los helmontianos llamaban "semillas"), las cuales son ***requisito para***, pero no ***parte de*** la acción mecánica.
Lady Conway, coherente hasta el fin, no se arredra al identificar literalmente la dureza del espíritu impío del hombre con la dureza de las piedras!

recibir de quien es tan infinitamente bueno y generoso una esencia tan vil e insignificante que en nada participe de la vida y percepción, ni pueda aspirar a ella siquiera en grado mínimo en toda la eternidad? ¿O es que no creó Dios a todas sus criaturas con el fin de que fueran dichosas en él y disfrutaran de su divina bondad en sus más variadas condiciones y estados? ¿Y cómo sería esto posible sin vida y percepción? o ¿cómo algo carente de vida puede gozar de la divina bondad? Pero, ahondemos algo más en este argumento.

Generalmente se dividen los atributos divinos en comunicables e incomunicables. Son incomunicables: Dios es un ente subsistente por sí mismo, independiente, inmutable, absolutamente infinito y perfectísimo. Los comunicables son: Dios es espíritu, Luz, vida; es bueno, Santo, justo, sabio, etc. Ahora bien, entre estos atributos comunicables no hay ninguno que no sea vivo y la Vida misma; y como toda criatura tiene [82] comunicación con Dios en alguno de sus atributos, yo pregunto en cuál de ellos puede hacerlo la materia muerta o cuerpo, si éste es eternamente incapaz de vida y de sentido? Y si se dice que conviene con Dios en Entidad, esto es, en ser una esencia, respondo que en Dios nada hay de entidad muerta que él sea o de la que él pueda ser partícipe; ¿de dónde, entonces, habría de extraer la materia una entidad muerta? Además, la entidad de una cosa no es propiamente su atributo; un atributo es, más bien, en rigor aquello que se predica o afirma de esta entidad. Por lo tanto, ¿qué atributos o perfecciones pueden atribuirse a la materia muerta, que respondan analógicamente a los que están en Dios? Si investigamos seriamente en ello no descubriremos ninguno; todos los atributos de Dios son vivos, la vida misma.

Por lo demás, si las criaturas de Dios, en cuanto criaturas, han de asemejarse en algo al Creador, yo pregunto en qué puede ser semejante a Dios esta materia muerta? Si una vez más se dice que en la pura entidad, respondo que ni en Dios ni en las criaturas existe tal cosa y, por lo tanto, eso es un mero no-ente[101].

Por lo que se refiere a los restantes atributos de la materia, a saber, que es impenetrable y tiene una determinada figura y movimiento, ninguno de éstos puede tener lugar en Dios y, por lo tanto, no se cuentan entre sus atributos comunicables; son, más bien, [88] esenciales diferencias o atributos diferenciales por los que la Criatura como tal se distingue de Dios; así, la mutabilidad es uno de estos atributos diferenciales, y por eso no se puede decir que la mutabilidad esté entre los atributos comunicables de Dios; igualmente la impenetrabilidad, la figurabilidad y la movilidad tampoco pertenecen a los atributos comunicables de Dios, sino más bien a aquellos por los que las criaturas se diferencian de él. Y como la materia muerta no participa de ninguno de los atributos comunicables de Dios, habrá de concluirse con absoluta certeza que es un mero no-ente, una vana ficción y una quimera y, por lo tanto, algo imposible. Si se dice que la materia muerta tiene bondad y verdad metafísica en cuanto

[101] El ser o la existencia no es atributo, sino sujeto simple de atribución. Atribuir a los seres la existencia es una redundancia. Los seres no son comparables por el hecho de existir, sino por el modo como existen; tal modo es justamente su existencia. Véase el párrafo siguiente.

que todo ente es bueno y verdadero, de nuevo pregunto: ¿qué cosa quiere decirse aquí con "verdadero y bueno"? Porque si la materia muerta carece de toda participación en cualquiera de los atributos comunicables de Dios, ni será verdadera ni buena y, por tanto, pura ficción, como ya se ha dicho. En consecuencia, como no puede decirse en qué participa la materia muerta en la bondad divina en ningún aspecto, mucho menos podrá mostrarse en qué medida será capaz de adquirir indefinidamente una mayor bondad, que, como ya se ha demostrado más atrás, es la naturaleza propia de todas las criaturas: crecer y progresar hacia el infinito en perfección. Pues, ¿qué progreso [84] en bondad y perfección puede tener la materia muerta, si, aun tras infinitas mutaciones en movimiento y figura, se ve forzada a permanecer, como antes, muerta? Y si el movimiento y la figura en nada contribuyen a la adquisición de la vida, es evidente que ésta nunca por ello se hará mejor ni avanzará el más mínimo grado en bondad. Supongamos que este supuesto cuerpo o materia muerta adoptara todas las formas y se transformara en toda clase de figuras hasta las más regulares y exactas, ¿de qué le serviría esto, si carece de toda vida y percepción? Aunque adoptara todos los infinitos grados posibles de movimiento desde la lentitud hasta la velocidad, ¿en qué mejoraría en razón del perfeccionamiento intrínseco de sí misma? porque justamente de este intrínseco perfeccionamiento se trata, un progreso exigido por la propia naturaleza de la cosa perfectible. La pura materia o cuerpo muerto no exige ninguna clase de movimiento o figura, ni en sí misma se perfecciona más por un movimiento o figura que por otro: es igualmente indiferente a todo movimiento o figura y, en consecuencia, por ninguno de ellos se mejora o perfecciona. En una palabra, ¿qué beneficio podría obtener con estas ayudas, [85] si permanece siempre como algo muerto e impasible?[102].

3. Mi **tercera** razón está sacada del gran amor y deseo que los espíritus o almas profesan a los cuerpos, y principalmente a aquellos con los que están unidos y en los cuales tienen su habitáculo[103]. Ahora bien, el fundamento de todo amor y de todo

---

[102] Después del argumento ético ---la materia es la caída en el pecado---, epistémico ---la materia es la opacidad sobre la que la percepción del espíritu se hace consciente---, y ontológico ---la materia es la resistencia producida por la fuerza plástica del espíritu para poder actuar---, Conway trata ahora de dar un argumento metafísico: la materia carece de sustancialidad, porque no se encuentra entre los atributos comunicables de Dios. Todo lo que a ella le atribuimos ---extensión sensible, impenetrabilidad, figura y movimiento--- es puramente fenoménico: "accidentalis et extrinseca modificatio spiritus". Una vez más, a las puertas de Leibniz. Incluso el argumento de la "indiferencia" de la materia puramente extensa para cualquier movimiento o dirección es exactamente el mismo que Leibniz empleará más tarde, por ejemplo, en **De Ipsa Natura** GP. IV, 512-514, etc.

[103] Aquí desarrolla Conway el ya conocido argumento platónico: el amor es imagen de la unidad. Si, a pesar de la transgresión, sigue habiendo amor entre las criaturas, entre cuerpos y almas, es porque son de la misma naturaleza. Para un neoplatónico, aunque quizás hoy no para nosotros, éste era un importante argumento, desde Plotino a los Platónicos de Cambridge. Véase, por ejemplo, **Teeteto** 176a; **Timeo** 28c-31c; **República** 490a-c, etc. **Eneadas** III 5, 4, 10-17; VI 9, 11, 32; V 1, 6, 38; VI 9, 1, 1-2; VI 2, 11, 19-21, etc.

deseo, que lleva a una cosa hacia otra, consiste en que o ambos son de una misma naturaleza y sustancia o son semejantes entre sí o las dos cosas a la vez, o en que una obtiene su ser de la otra. Un ejemplo lo encontramos en todos los animales, que engendran a su prole, y de igual modo en los hombres, en el modo como aman lo que de ellos ha nacido. Así, hasta los hombres y las mujeres malos (a menos que sean extremadamente perversos y "Asotoi"), aman a sus hijos y los cubren con su afecto natural; la razón de esto es que los hijos son de la misma naturaleza y sustancia que ellos, como si fuesen partes suyas; y si son semejantes a ellos en cuerpo, o en espíritu y costumbres, tanto más aumentará su amor. Así, observamos que los animales de una misma especie se aman unos a otros más que los de especie distinta; pacen juntos los del mismo rebaño, vuelan en bandada las aves de la misma especie y nadan también juntos los peces de cada clase; así igualmente los hombres conversan con los hombres más que con [86] otras criaturas. Mas por encima de este amor específico, existe todavía algo del amor universal de todas las criaturas entre sí, más allá de la confusión producida por la transgresión: este amor procede de un mismo fundamento, a saber, que todas las criaturas son una misma cosa y como partes o miembros de un mismo cuerpo en razón de su primera sustancia o esencia[104]. Así, pues, observamos que en cada especie animal el macho y la hembra se aman mutuamente y se contemplan a sí mismos en todos sus vástagos (a menos que sean monstruos o antinaturales); y esto proviene no sólo de la unidad de la naturaleza, sino también de la admirable semejanza que todos tienen entre sí. El Génesis nos recuerda expresamente este doble fundamento del mutuo amor entre el hombre y la mujer; a la unidad de la naturaleza se refiere, cuando Adam dice de su mujer: "esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne", etc; ella había sido extraída de él y era parte suya; por eso la amaba. En cuanto a la semejanza, se dice que no había consuelo para él, "ante su rostro" según el texto hebreo[105]; es decir, entre todas las criaturas no veía a ninguna semejante a sí mismo, con la que le apeteciera conversar, hasta que Eva fue producida para él. Pero existe todavía otra causa de amor, [87] que se verifica cuando los seres se aman entre sí, no porque sean una y la misma sustancia, sino porque uno da la esencia a otro y es propia y realmente su causa. Esto es justamente lo que ocurre entre Dios y las criaturas: él

---

[104] Es difícil sustraerse en estos párrafos a la evocación del Alma del Mundo plotiniana, el Alma inferior o Physis o Naturaleza, que tiene también sus "logoi", sus expresiones individuales, y por eso es también una fuerza vital y creadora (III 8, 3, 14-17). En IV 4, 32, 3-24 dice Plotino: "Es preciso dejar bien sentado ante todo que este universo es un animal unitario que abarca todos los animales que hay dentro de él, y posee una sola alma que se extiende a todas las partes de él en la medida en que cada ser es una parte suya". Es, pues, natural que le amen por formar una unidad, como dice aquí Conway y que, tal como señala Plotino en este pasaje, "lo lejano esté cercano, aunque otros cuerpos se interpongan", como también la vizcondesa explicará más adelante: VII 4, 102-103. A pesar de esta común "naturaleza", ya vimos cómo la vizcondesa reduce la "intensión" de este concepto hasta no dejar en él más "extensión" que la individual mutabilidad de cada substancia, como también hará Leibniz: **THeodicée** n. 9: GP. VI 107. **Discours Preliminaier**: ibidem, p. 55. **Considerations sur l'Esprit Universel Unique**: GP. VI 529-538.

[105] Gen. 2, 20-23.

otorgó a todas el ser, la vida y el movimiento, y por eso las ama y no puede por menos de amarlas a todas. Incluso en el momento en que parece odiarlas e irritarse contra ellas, su ira misma y las penas y condenas que de ella se siguen redundan en beneficio de las criaturas, porque él ve que éstas las necesitan. A su vez, las criaturas que no se degeneraron por completo ni perdieron del todo el sentido de Dios, también lo aman a él; es ésta como una ley divina e instinto, que él colocó en todas las criaturas racionales: el amor a Dios, como razón suprema de toda ley[106]. Las criaturas que más se asemejan a Dios, más lo aman y son más amadas por él. Podrá alguien opinar que existe todavía otra causa del amor, la más principal, a saber, la bondad, que es como el imán más potente del amor, de manera que Dios, por ser el más bueno, ha de ser máximamente amado por todos, y, a su medida, la bondad en unas criaturas, ya sea real o aparente, ha de inducir a otras semejantes al amor. A esto respondo que, [88] en efecto, la bondad es una gran causa, la máxima causa del amor, y propiamente su objeto; pero esta bondad no es en realidad una causa distinta de las antes mencionadas, sino que está incluida en ellas. Por eso llamamos buena a una cosa cuando nos agrada real o aparentemente por la unión o semejanza que tiene con nosotros o que nosotros tenemos con ella; de aquí que los buenos aman a los buenos y no otra cosa; los buenos no pueden amar a los malos ni los malos a los buenos en tanto que tales, pues no existe mayor semejanza que la que hay entre el bien y el bien. Así pues, la razón por la que decimos o estimamos como buena una cosa es que nos hace mejores, nos hace partícipes de su bondad, y aquí reside siempre la causa primera de la semejanza. De la misma manera, cuando una cosa da la esencia a otra, esto es, cuando Dios y Cristo dan el ser a las criaturas (pues sólo de ellos puede provenir la verdadera esencia), se verifica también una semejanza, pues es imposible que la criatura no sea de alguna manera semejante al Creador y convenga con él en algunos atributos o perfecciones.

Colocada así esta piedra angular, vengamos ya a nuestro asunto propuesto y examinemos si [89] el espíritu y el cuerpo son de una y la misma naturaleza y sustancia y, por lo tanto, mutuamente convertibles. Pregunto, pues: ¿cuál es la causa por la cual el alma o espíritu del hombre ama tanto a su cuerpo, está tan unida con él y se resiste tanto a separarse de él que, según se ha puesto de manifiesto, las almas de algunos han permanecido y subsistido sobre sus cuerpos y junto a ellos, después de morir el cuerpo, hasta que éste se corrompió y se convirtió en polvo?[107]. La razón de este amor no puede ser que el espíritu o alma haya dado al cuerpo un ser específico, o a la inversa, el cuerpo al espíritu; en tal caso se trataría de una creación propiamente dicha estricto sensu; pero esto, dar el ser a las cosas, compete sólo a Dios y a Cristo. Por lo tanto, ha de ser a causa de la semejanza que tienen entre sí o de alguna mutua afinidad

---

[106] La "ley del amor" completa la "ley de la justicia" que veíamos en páginas atrás: VI, 7-10, 57-66.

[107] Puede referirse a las leyendas sobre "sombras", "espíritus" que permanecían sobre los cuerpos ya muertos o vagando por los espacios. Cfr. **KOYRE, A.: Paracelso**, en o.c. p. 74, 85-86.

de sus naturalezas. Y si se dice que existe en el cuerpo alguna suerte de bondad que impulsa al espíritu a amarle, habrá que admitir que tal bondad responderá necesariamente en la naturaleza del alma a algo que ha de ser semejante al cuerpo, pues de lo contrario no podría tender hacia él. Dígannos, pues: ¿qué bondad hay en el cuerpo, por la que el alma tanto lo ama, o en qué atributos o perfecciones es el cuerpo semejante al espíritu, si el cuerpo sólo es un puro tronco y [90] una masa muerta carente por completo del más mínimo grado de vida y percepción? Y si responden que el cuerpo concuerda con el alma o espíritu sólo en razón de su entidad, esto es, en que ambos son entes, esto ya ha sido refutado en el argumento anterior; pues si este ente no tiene atributo o perfección alguna en que convenir con la entidad del espíritu, es una pura ficción. Dios no creó ningún ente desnudo, mero ente desprovisto de todo posible atributo que de él pueda predicarse. "Ente" es sólo un término lógico o noción, como dicen los Lógicos, género universalísimo que, en su pura y abstracta noción, no está en las cosas mismas, sino solamente en el concepto o entendimiento humano. Por lo tanto, todo ente verdadero es una naturaleza singular, de la que pueden afirmarse estos o aquellos atributos[108]. Ahora bien, ¿cuáles son los atributos del cuerpo, en los que éste es semejante al espíritu? Examinemos los principales atributos del cuerpo bajo la hipótesis de que éste fuera distinto del espíritu, según la opinión de quienes propugnan que cuerpo y espíritu distan en naturaleza tan infinitamente, que uno nunca pueda llegar a ser el otro. Estos atributos son dos: primero, que el cuerpo es impenetrable por todos los demás cuerpos, de manera que ni sus propias partes pueden penetrarse [91] entre sí. El segundo atributo del cuerpo consiste en ser discerptible o divisible en partes. Por el contrario, los atributos del espíritu, tal como ellos los definen, son la penetrabilidad y la indivisibilidad, de forma que un espíritu puede penetrar a otro, y mil espíritus pueden concentrarse entre sí mutuamente sin ocupar por ello más espacio que un único espíritu. Un espíritu es tan simple y uno en sí mismo, que no puede ser actualmente dividido en partes separadas entre sí[109]. Ahora bien, si comparamos los atributos del cuerpo con los del espíritu, observamos que están tan lejos de ser semejantes entre sí o de poseer alguna analogía natural (en lo que

[108] Véase el párrafo anterior y nota. Aquí Conway completa la idea. Todo ente verdadero es una naturaleza singular y toda "naturaleza" singular es un único "ente". Sólo existen naturalezas singulares. Este es el nominalismo metafísico al que conduce el esencialismo radical de la autora. No hay "géneros"; no hay "animales" por un lado ni "racionales" por otro; ni piedras por aquí y hombres por allá. Toda criatura puede llegar a ser, siempre pudo ser, sin dejar de ser ella, cualquier otra criatura; pero, al término de la transformación, bajo la apariencia de una "subespecie distinta", seguirá siendo ella. Jamás Pedro será Pablo, y todo lo que le ha ocurrido u ocurrirá a él, jamás podrá ocurrirle a Pablo. Si no me equivoco, el esencialismo de Conway es el principio de los indiscernibles de Leibniz. Las cosas se diferencian entre sí más allá de todo género y de todo número, por su sola "autokinesis".
No obstante, que sólo existan naturalezas singulares no quiere decir que éstas sean simples, como pensaba Leibniz. Conway cree que una naturaleza singular está compuesta de muchos espíritus y no es un único átomo simple (VII, 4).

[109] Recordemos que estos eran los atributos diferenciales que establecía Descartes; y también Henry More. Véase en Introd. II. 2.3.

consiste el verdadero fundamento del amor y la unidad, como ya se ha dicho), que son completamente contrarios entre sí; más aún, según la opinión de estos hombres, es imposible concebir en todo el universo una cosa tan contraria a otra, como lo es el cuerpo respecto del espíritu. Entre todos estos atributos se da la más pura y estricta contrariedad, pues la impenetrabilidad y la penetrabilidad son entre sí más contrarias que lo negro y lo blanco, o lo cálido y lo frío; en efecto, lo negro puede hacerse blanco, y lo caliente frío; pero, tal como ellos dicen, lo impenetrable no puede hacerse penetrable; incluso ni Dios mismo y la Criatura [92] son entre sí tan infinitamente diferentes en su esencia, como estos Doctores hacen diferentes entre sí al cuerpo y al espíritu. Hay, sin duda, muchos atributos en los que convienen Dios y su Criatura; ninguno, sin embargo, podemos encontrar, en el que el cuerpo coincida en modo alguno con el espíritu, y, por lo tanto, tampoco con Dios mismo, que es el supremo y más puro de los espíritus; en consecuencia, el cuerpo no podrá ser una criatura de Dios, sino un mero no-ente o pura ficción[110]. Por otra parte, si cuerpo y espíritu son contrarios en los atributos de impenetrabilidad y penetrabilidad, no lo son menos en la divisibilidad e indivisibilidad. Y si alegan que el cuerpo y el espíritu coinciden en algunos atributos, como la extensión, la movilidad y la figurabilidad, de manera que también el espíritu tiene extensión y puede ocupar un espacio, moverse de un lugar a otro, y adoptar la figura que más le agrade, casos todos ellos en los que conviene con el cuerpo y el cuerpo con él, a esto respondo: en primer lugar, suponiendo que el espíritu pueda extenderse (cosa que niegan muchos, la mayor parte, de quienes defienden la esencial distinción entre cuerpo y espíritu), la extensión [93] del cuerpo y la del espíritu, tal como ellos las entienden, difieren absolutamente. En efecto, la extensión del cuerpo es siempre impenetrable; más aún, ser extenso y ser impenetrable, en lo que al cuerpo se refiere, es un mismo y único real atributo, expresado en dos modos de hablar o nociones mentales y lógicas distintas. ¿Qué es, si no, la extensión sino el hecho de que el cuerpo, donde quiera que esté, es impenetrable incluso por sus propias partes? Eliminemos del cuerpo este atributo de la impenetrabilidad, y no podremos ya concebirlo como extenso. Así pues, de acuerdo con la noción de estos oponentes, la extensión del cuerpo y del espíritu difieren infinitamente: pues, cualquiera que sea la extensión del cuerpo, ésta es tan necesaria y esencial a él, que es imposible que el cuerpo sea más o menos extenso, mientras que, por el contrario, el espíritu puede extenderse más o menos, según afirman ellos mismos. Ahora bien, ser móvil y adoptar una figura son, a su vez, atributos derivados de la extensión; por lo tanto, (si tenemos en cuenta que el espíritu es móvil y figurable de manera muy distinta a como lo es el cuerpo, pues el espíritu puede moverse y configurarse a sí mismo, cosa que no puede hacer el cuerpo), la misma razón que vale contra el primer atributo, valdrá también contra el otro.

---

[110] El argumento quizás prueba demasiado. Pero era, suponiendo que todo proviene de Dios ---cosa que ni Descartes ni More negarían---, un argumento "ad hominem" y, a la vez, "ad absurdum", del que sin duda nuestra filósofa debía de sentirse muy orgullosa.

4. En **segundo** lugar, [94] ¿cómo pueden probar que la impenetrabilidad es un atributo esencial del cuerpo, o la penetrabilidad un atributo esencial del espíritu? ¿por qué el cuerpo no podría ser más o menos impenetrable, y también el espíritu más o menos penetrable, como puede ocurrir y de hecho ocurre en otros atributos? Si, por ejemplo, un cuerpo puede ser más o menos grave o leve, condensado o enrarecido, sólido o líquido, cálido o frío, ¿por qué no podrá ser también más o menos impenetrable o penetrable? Si se objeta que en todas las restantes mutaciones siempre seguimos viendo al cuerpo impenetrable, como ocurre con el hierro que, aun cuando esté incandescente, sigue siendo impenetrable, respondo que permanece impenetrable respecto de otro cuerpo de la misma densidad, pero puede ser completamente penetrado, y de hecho lo es, por otro más sutil, en este caso el fuego, que ha entrado en él y ha penetrado todas sus partes haciéndolo más blando; y si el fuego es más fuerte, se transforma en líquido. Se me dirá que la entrada del fuego dentro del hierro no es una penetración en sentido filosófico, ni siquiera como ellos lo entienden, como si el fuego y el hierro ocuparan un mismo y único lugar estando el uno íntimamente presente al otro, [95] cuando se sabe que es justamente lo contrario, esto es, que el hierro, al ponerse incandescente, se hincha y adquiere un tamaño mayor que cuando está frío; y si luego vuelve a enfriarse, recobra las dimensiones primitivas. A esto respondo: si entienden esta penetración como lo que llamamos presencia íntima, consistente en que una sustancia homogénea entre en otra de las mismas dimensiones, sin que por ello aumente el volumen o la cantidad, esto parece completamente irracional, pues es, en efecto, una pura imposibilidad y una contradicción conceder a las criaturas esta íntima presencia, que compete sólo a Dios y a Cristo, creadores, que gozan del privilegio de estar íntimamente en las criaturas, mientras que ninguna criatura puede tener esta íntima presencia en otra semejante; pues, si así fuera, dejaría de ser criatura y obtendría uno de los atributos incomunicables de Dios y Cristo, como es esta presencia íntima[111]. Esta, repito, debe ser atribuida primeramente a Dios, y en segundo lugar a Cristo en cuanto es Medio entre Dios y las criaturas, el cual, así como participa de la *mutabilidad* y la *inmutabilidad*, de la *eternidad* y del tiempo, así también se puede decir que es partícipe del espíritu y del cuerpo y, en consecuencia, del lugar y la extensión: en efecto, como su cuerpo es de distinta sustancia que el cuerpo de [96] todas las restantes criaturas (pues de todas ellas él es el principio más próximo a Dios), puede decirse en verdad que está íntimamente presente a ellas, sin que no obstante se confunda con ellas. Suponer, por el contrario, que una criatura pueda estar íntimamente presente a otra, mezclándose y uniéndose perfectísimamente con ella sin que aumente su mole o extensión, es confundir las criaturas y hacer de dos o más de ellas una sola. Semejante hipótesis implicaría la posibilidad de reducir toda la creación al volumen de un minúsculo polvillo, pues cualquier parte, se supone, penetraría a otra sin que se siguiera una extensión mayor que la de la primera. Y si me dicen que esto sólo prueba que los espíritus pueden reducirse a un espacio tan exiguo, pero no los

[111] Al final de la obra (IX, 9), en una página memorable, descubriremos que existe algo "creado" que tiene "presencia íntima", como algo divino, en toda substancia creada: es la "activitas o movimiento vital", que individualiza a cada una de ellas.

cuerpos, porque éstos son impenetrables, respondo que esto es una "petitio principii", pues aún no han probado que cuerpo y espíritu sean sustancias distintas, y mientras esto no sea así, habrá de afirmarse que una naturaleza no tiene por qué ser más penetrable que otra, según la opinión de ellos mismos[112]. En efecto, parece lo más razonable pensar que cada una de las unidades de tiempo es extensa en sus propias medidas y extensiones, de manera que no puede exceder [97] dichos términos y, por lo tanto, no puede estar íntimamente presente en otra; así, por ejemplo, el primer día de la semana no puede estar presente en el segundo día de la misma semana, ni la primera hora del día en la segunda, ni el primer minuto de la hora en el segundo minuto de la misma hora, y ello porque la naturaleza y esencia del tiempo es ser sucesivo y tener partes extra partes. Dios, por el contrario, está real e íntimamente presente en todos los tiempos y no cambia; lo que no puede decirse de la Criatura, como si ésta estuviera en todos o en muchos tiempos sin cambiar, pues la criatura cambia perpetuamente con los tiempos, al no ser éstos otra cosa que el movimiento o cambio de la criatura de una condición o estado a otro. Pues bien, lo que se dice de la criatura respecto del tiempo en el que está, se dice también de ella respecto del lugar y de la densidad o cantidad. Y así como no hay en Dios tiempo alguno, tampoco hay masa ni cantidad corpórea, mientras que, por el contrario, en la criatura se da a la vez el tiempo y la cantidad corpórea, pues de lo contrario o sería Dios o sería pura nada, lo que es imposible. Cualquier cantidad, pues, o masa o extensión que tenga una criatura, ha de retenerla necesariamente como algo propio de su esencia, de la misma manera que la esencia del tiempo consiste en muchas partes, y éstas a su vez en otras partes, y así [98] hasta el infinito[113]. Sin embargo, puede entenderse perfectamente que un tiempo

112 Como puede verse, este entusiasta alegato es un diálogo de sordos, dadas las dos definiciones de "espíritu" tan radicalmente distintas. Por las mismas razones, Descartes podría acusar a Conway de "petitio principii". No obstante, siempre era más fácil comprobar en la experiencia natural cuerpos sutiles, volátiles, semiespíritus, etc, que "indujeran" a seguir el vector de una creciente espiritualización sutilmente extensa, que comprobar espíritus absolutamente inextensos. El gran sabio Juan Bautista así lo había enseñado en su doctrina de los Archaei.

113 En la discusión de la común penetrabilidad de cuerpos y espíritus, Conway desliza aquí un argumento interesante, que define su monadología. Compara tiempo y cantidad. Pero, como ya vimos en los capítulos iniciales, tiempo no es la medida homogénea e indiferenciada del movimiento local, sino el "cambio interno de la criatura de un estado perceptivo a otro": cfr. II, 1, 7-8 y nota 20. Y como la criatura es respecto de la extensión o cantidad como respecto del tiempo, se sigue que tal cantidad, masa o extensión "ha de retenerla como algo propio de su esencia", como un producto de su actividad, que no puede sobrepasar ni disminuir, esto es, "adecuada pro momento". Exactamente como años más tarde diría Leibniz: "Eadem materia (secunda) substat pluribus formis, sed diverso modo pro ratione adaequationis", A Des Bosses: GP. II, p. 305s; 368; 370s; 419. Sólo en su medida fenoménica es el tiempo un número (como quería Aristóteles) y la extensión un continuo de partes extra partes no penetrables (como quería Descartes). En su argumentación de la penetrabilidad ---frente a la penetración divina--- Conway juega aquí con las dos nociones de tiempo y las dos nociones de extensión, la monadológica y la

menor esté en otro mayor; por ejemplo, que haya tantos minutos en una hora y tantas horas en un día; una hora está en contacto inmediato con su vecina, pero no puede estar presente en ella. Lo mismo ocurre con las criaturas, en razón de su masa o cantidad: una criatura puede tocar inmediatamente a otra, mas no puede estar presente a ella en todas sus partes, sino que la menor puede estar en la mayor, y la más sutil en la más grosera. Esta es, propiamente hablando, la penetración que compete por igual tanto a los cuerpos como a los espíritus: un cuerpo menos denso puede penetrar otro más denso, pero dos cuerpos de la misma densidad no se pueden penetrar mutuamente; lo mismo cabe decir de los espíritus, que tienen también su grado de mayor o menor densidad y sutileza, igual que los cuerpos. Por lo tanto, (si cuerpo se entiende no según la opinión de quienes defienden que es una cosa meramente muerta carente de vida y capacidad vital, sino en sentido propio como una excelente criatura de Dios, dotada de vida y sensación actual o potencial), no habrá entre cuerpo y espíritu más diferencia que ésta: el cuerpo es la parte más grosera, y el espíritu la más sutil de cada cosa; de aquí que "espíritu" reciba su nombre del "aire", que es la naturaleza más sutil [99] en el mundo visible. (Véase mejor en **Kabb. denud.** Tom. II, tratct. ult. p. 6, parr. 13. El espíritu se define allí como una naturaleza central, que tiene la facultad de irradiar la esfera luminosa, ampliarla o restringirla, etc, que, en rigor, parece ser la "entelekia" de Aristóteles. Ibid. p. 28, parr. 4. La materia se define como un puro centro o punto carente de irradiación, que Aristóteles entendió como privación. De donde debe concluirse que la impenetrabilidad de estas criaturas ha de restringirse a sus centros)[114]. La voz hebrea "ruah", con la que se designa el espíritu, significa también "aire"; de esta manera, como el aire tiene un movimiento muy veloz, toda velocidad de movimiento se atribuye al espíritu que está en el cuerpo movido; esto hace que los plebeyos, debido a su ignorancia, cuando no perciben movimiento en algunos cuerpos, llaman a éstos muertos y carentes de espíritu y vida. Pero, en realidad, no existe cuerpo alguno en ningún lugar, que no tenga movimiento y, en consecuencia, vida o espíritu. Así, toda criatura tiene su masa o extensión adecuada, que no puede sobrepasar ni tampoco disminuir[115].

---

tradicional. Desde el punto de vista monadológico, cada substancia tiene "su" tiempo, esto es, la sucesión de sus percepciones, y "su" extensión o masa, que es el lado fenoménico correspondiente a tales percepciones en cada momento.

[114] Esta identificación materia = privación no es correcta, ni aclara en nada la posición de la autora. Aristóteles (**Física** I, 9, 192a13-14) distingue entre "materia", que, en efecto, no es irradiación, pero sólo accidentalmente es no-ser, puesto que apetece la irradiación, la forma (ibidem, 31-33; **Metaph.** IX 8, 1050a15), y "privación", que es no-ser por sí misma y de forma esencial. La privación formalmente nunca llegaría a irradiar. Justamente la privación se destruye en la medida en que la materia, como sujeto de movimiento, aspira a la forma. Si hubiera que hacerlo, los centros de Van Helmont se definirían, en el lenguaje aristotélico, como la potencialidad de la irradiación, esto es, la materia, en la medida en que no están del todo desprovistos de luz (Véase nota siguiente).

[115] Lo mismo, y casi con la misma formulación, decía Leibniz, con las salvedades ya conocidas. El argumento de Conway era impecable. La cita de **Adumbratio** cap. II, parr. 13, p. 6; cap. IV, parr. 4, p. 28, que debió de ser introducida por el propio Van Helmont, tiene interés,

Lo dicho no es obstáculo para que veamos cómo un cuerpo extremadamente exiguo pueda extenderse en un espacio miles de veces mayor del que ocupaba, como la chispa de fuego, al incendiarse, se extiende de forma asombrosa. Pues toda esta extensión se realiza por división de partes en otras partes [100] siempre cada vez menores, que en realidad no llenan todo aquel espacio tan grande, según parece, puesto que cada parte no tiene ahora ni mayor ni menor extensión que la que antes tenía. De todo esto habremos de concluir que todos los espíritus creaturales que están presentes en los cuerpos han de estar o en los poros de dichos cuerpos o en ciertas cavidades hechas en ellos, como las que hace el topo en la tierra, y consiguen que los cuerpos se hagan túrgidos y adquieran una mayor extensión, como cuando una gran cantidad de fuego entra en el hierro, éste se hincha notablemente y se extiende; y si bien no siempre podemos observar con nuestros sentidos externos este incremento de los cuerpos, no por ello sin embargo podemos negarlo. Puede ocurrir, en efecto, que un cuerpo crezca notablemente en sus dimensiones haciéndose enormemente más grande y, sin embargo, sea un tipo de magnitud que excluya cualquier observación externa, o sea tan sutil que no pueda expresarse en números, como, por ejemplo, si suponemos un cuerpo cuyo volumen contenga 64 partes, y otro cuyo volumen contenga 100, la raíz del primer cuerpo, cuyo cubo es 64, es 4, de manera que su lado contiene cuatro longitudes de partes; por el contrario, el lado o raíz del otro cuerpo, cuyo cubo es 100, no puede expresarse con ningún número: es mayor que cuatro, [101] menor que cinco, y no puede determinarse con ninguna fracción. En consecuencia, los cuerpos, tal como queda dicho, pueden agrandarse notablemente si entran en ellos muchos

porque nos habla del grado ínfimo de materialización de los espíritus y su "casi" pérdida de percepción y vida. De los espíritus en general dice, citando a Aristóteles, **De Anima** II, 412b: "Yo diría que la condición general de aquellas (almas) sería la de existir a modo de ***centros***, unos más amplios, otros más estrechos, o, si se quiere, a modo de globos, mayores o menores, ***hasta la pequeñez de un punto***. En la creación habrían sido dotados internamente de la facultad de producir la esfera luminosa, ampliándola o restringiéndola según los diversos grados de su primera estructura y de su propia actividad, de manera que estas esferas pudieran ***penetrarse*** mutuamente". Por lo que hace a los espíritus más degradados dice: "Los espíritus ínfimos, pertenecientes al Reino, estaban privados de actualización y descendían al estado de ***potencialidad***, lo que llamamos materia; esto es, estaba cesante en ellos aquella irradiación que producía la esfera, y permanecían como meros ***puntos*** (...); estas naturalezas son las ***mónadas materiales***, de las que, combinadas, fue hecha la creación del mundo material".Cfr. también **Dialogus Cabalisticus** KD. I, 2, p. 308-312. Los espíritus más adormecidos están como si en ellos no hubiera ya vida y percepción; por eso, los ignorantes creen que son materia muerta; sin embargo, la vida no está del todo ausente: "están destituidos de movimiento propio, pero dispuestos para él y capaces de luz y de irradiación" (p. 29). Leibniz decía: "L'on voit par celà, que si nous n'avions rien de distingé et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions tousjours dans l'atourdissement. Et c'est l'état des monades toutes nues", **Monadologie** n. 24: GP. VI, 611.

espíritus o cuerpos más sutiles, sin que nuestros groseros sentidos aprecien el más mínimo incremento[116].

Acerquémonos ahora al otro atributo, que se dice ser propio de los cuerpos y no de los espíritus: la Discerptibilidad o Divisibilidad. Si ésta la entienden de forma que un cuerpo, el más pequeño que pueda concebirse (si es que una tal cosa concebimos), puede dividirse, diré que esto es imposible: es una "contradictio in adjecto", pues supondría que todo cuerpo mínimo es divisible en partes menores. Así pues, si tomamos un cuerpo individualmente como algo singular, es indivisible, y lo que comúnmente llamamos divisibilidad de un cuerpo lo que significa es que podemos dividir o separar un cuerpo de otro colocando un tercer cuerpo entre ellos; en este sentido, los espíritus no son menos divisibles que los cuerpos; pues, aunque un espíritu singular no pueda dividirse en dos o varios espíritus, sin embargo varios espíritus que existen juntos en un cuerpo pueden separarse mutuamente no menos que los cuerpos. Pero de cualquier manera que cuerpos o espíritus puedan dividirse o separarse mutuamente en todo el universo, [102] siempre permanecen no obstante unidos dentro de esta separación, en la medida en que toda la creación es siempre una y la misma sustancia o entidad, y en ella no hay vacío[117]. ¿Cómo una cosa podría separarse de sí misma? Me refiero, evidentemente, a su propia naturaleza considerada originariamente o en su primitivo y primer ser. Ahora bien, así como se da esta universal unidad de todas las criaturas entre sí, de manera que ninguna pueda separarse del resto de las co-criaturas, así también se verifica una especial y más particular unidad entre las partes de una misma especie en concreto. Y cuando un cuerpo está dividido y sus miembros han sido separados unos de otros a cierta distancia, mientras no se hayan corrompido ni transformado en otra especie, esos miembros emiten continuamente ciertas sutiles partículas de unos a otros así como hacia el cuerpo del

---

[116] Aparte el ejemplo, excesivamente forzado, el argumento es claro. La penetración de unas criaturas en otras se realiza en razón inversa de sus mutuas densidades, no por presencia íntima, sino ocupando la más sutil los poros de la más densa. Esta arriesgada hipótesis de la penetrabilidad universal plantea muchos problemas, que Conway no aborda. Su objetivo era simplemente afirmar que, si se da tal penetrabilidad, la distinción cartesiana entre cuerpos y espíritus se desvanece por completo.

[117] Cuerpos y espíritus son igualmente inseparables en su "identidad"; es decir, no es posible destruir la identidad de ninguna criatura singular. Pueden, eso sí, separarse unos de otros. Pero, como todos contituyen una misma "sustancia creada", por muy separados que dos cuerpos o dos espíritus se encuentren, emiten de unos a otros sus respectivas imágenes o espíritus, según la doctrina plotiniana y helmontiana que ya conocemos. Es esta una nueva noción de "indivisibilidad" que se deriva necesariamente del particular esencialismo de Conway. Este es un nuevo argumento para defender la simpatía universal. Convendrá añadir que esta simpatía de todos los sujetos, con relaciones intencionales que se manifiestan a través del instrumento de la imaginación y la fantasía, era una pieza esencial de la yatroquímica de los helmontianos y que, como se ve, está en la base de toda la argumentación de Conway. Y lo estará igualmente en Leibniz, con la salvedad, siempre hay que repetirlo, de que éste tratará de sustituir las "imágenes" por la "expresión ideal".

que proceden, y el cuerpo a su vez emite hacia ellos otras semejantes (que podemos denominar espíritus-cuerpos o espíritus, pues ambas cosas son); mediante estas partículas los miembros y partes, aparentemente separadas entre sí, mantienen constantemente una real unidad y simpatía, como se pone de manifiesto con muchos ejemplos, y en especial con los dos siguientes. El primero es el caso de aquel que, careciendo de nariz, se hizo reconstruir una nariz de la carne de otro hombre; el nuevo miembro prendió vitalmente (como el injerto [103] en el tronco del árbol en que se coloca); mas cuando el otro hombre murió y su cuerpo se corrompió, también la nueva nariz comenzó a corromperse y desprenderse del cuerpo del hombre vivo. El segundo ejemplo se refiere a un hombre al que le fue amputada una pierna; cuando el cirujano, a una notable distancia del resto del cuerpo, intervenía sobre la pierna cortada, aquel hombre se quejaba de los dolores y mostraba en qué parte era torturada la pierna. Esto prueba claramente la existencia de una cierta unión de las partes separadas entre sí hasta alguna determinada distancia. De manera semejante, también los individuos de una especie, o que tienen alguna afinidad específica, conservan una extraordinaria unión mutua, aunque disten localmente, lo que se manifiesta de manera más clara en el género humano: cuando dos hombres se aman intensamente, este mismo amor los une tanto que ninguna distancia los puede dividir o separar, pues están mutuamente presentes en espíritu, un continuo flujo o emanación de espíritus transita del uno al otro, que, como si fueran lazos, los atan y los estrechan. Así pues, todo lo que el hombre ama, ya sea a otro hombre, a un animal o un árbol, la plata o el oro, queda unido a él y él envía su espíritu hacia lo amado. Mas convendrá decir, a este respecto, que, aunque el espíritu del hombre es considerado generalmente como algo individual, [104] como una sola cosa, es sin embargo un compuesto de varios espíritus, de innumerables espíritus, como también el cuerpo está compuesto de muchos cuerpos; y si el cuerpo posee una organización y jerarquía en todas sus partes, tanto más el espíritu, que es como un gran ejército de espíritus, en el que existen distintas funciones al mando de un espíritu regente. Se ve así, por fin, que la impenetrabilidad y la divisibilidad son atributos esenciales tanto del cuerpo como del espíritu, pues en un sentido competen a ambos, y en otro sentido a ninguno[118].

Contra esta infinitud de espíritus en cada espíritu y contra la infinitud de cuerpos en los cuerpos individuales puede objetarse el dicho aquel según el cual "Dios lo hizo todo según número, peso y medida", y por lo tanto, no puede haber en un solo

[118] Todo espíritu/cuerpo, es, a la vez, penetrable por otro más sutil, e impenetrable por otro más denso. A su vez, todo espíritu/cuerpo es indivisible en cuanto que es una naturaleza simgular; y divisible o separable de otros, con los que, aun a distancia física, mantiene relación intencional y emite y recibe imágenes, por formar parte de una y la misma sustancia creada o Criatura.
Todas estas ideas, por cándidas que hoy nos parezcan, eran todavía objeto de intensos debates en el siglo XVII y tenían una vieja tradición en el **Corpus Hermeticum**, en los alquimistas, la Escuela de Florencia y los filósofos químicos, hasta remontarse a Plotino y Platón. Véase, por ejemplo un pasaje plotiniano muy semejante a estos párrafos de Conway en IV 4, 32, 3-24.

hombre una multitud de innumerables espíritus ni una multitud de innumerables cuerpos en un solo cuerpo. La respuesta es que esta infinitud o imposibilidad de numerar los espíritus y los cuerpos se refiere sólo a la criatura inteligente, en el sentido de que ninguna de ellas puede numerarlos ni medir la extensión externa que pueda afectar a cuerpos o espíritus. Pero concedo gustosamente que Dios conoce perfectísimamente el número y medida de todas las cosas creadas. Mas si Dios [105] lo hizo todo según número, medida y peso, es evidente que toda criatura tendrá su número, su medida y su peso y, por lo tanto, no podremos decir de ninguna que sea una única cosa singular, pues es un número; y, como todo número es una multitud, la naturaleza de una criatura no puede ser algo meramente singular, si ha de ser activa y disfrutar de la bondad a la que el Creador la ha destinado[119]. Supongamos, por ejemplo, un único átomo separado del resto de las restantes co-criaturas, ¿qué podrá hacer para perfeccionarse a sí mismo, para hacerse mayor o mejor? ¿qué podrá ver, oir, gustar o sentir tanto desde dentro de sí mismo como de fuera? No podrá tener movimiento interno, pues todo movimiento requiere al menos dos términos o extremos, el términus a quo y el términus ad quem; y como dentro de sí mismo es un único átomo o centro, no puede tener movimiento alguno desde el términus a quo al términus ad quem; y como ni ve, ni oye, ni gusta ni siente desde dentro, tampoco puede hacerlo de fuera desde otras criaturas, pues, si hubiere de ver, oir, sentir o gustar alguna otra criatura, debería recibir dentro de sí mismo la imagen de dicha criatura, lo que le es imposible [106] por ser sólo un átomo, y un átomo es algo tan pequeño que nada puede recibir en sí mismo.

---

[119] Quiere decir Conway que ninguna criatura puede ser un único átomo ***simple*** y ***aislado*** del resto de co-criaturas; no se opone a lo dicho en VII, 3 (véase notas 104, 108). Dos ideas va a desarrollar aquí. La primera es una exposición del conocimiento, que recuerda la clásica aristotélica: "intellectus fit quodammodo omnia". Pero esta idea está cruzada con otra muy leibniziana: la envoltura de unas mónadas en otras, y su jerarquía. Permítaseme formularla sintéticamente en los términos de éste. En la sustancia compuesta o sustanciado o animal orgánico, la mónada dominante, que es quien verifica la unidad funcional del organismo como un todo, está auxiliada por las restantes mónadas que gobiernan las actividades parciales del organismo; éstas últimas —cada mónada con su correspondiente cuerpo orgánico— constituyen la "materia secunda" o fluyente del organismo. Ahora bien, así como para la constitución de un "cuerpo orgánico" (una partícula de materia orgánica), la entelequia simple no era parte de la materia, sino su requisito metafísico, así también en el animal orgánico la mónada dominante no forma parte de las mónadas fluyentes sino que es su requisito. En consecuencia, así como la entelequia simple no puede perecer, tampoco puede destruirse la mónada dominante en tanto que tal, "permanece numéricamente la misma, no sólo aparentemente, sino realmente, aunque los ingredientes cambien perpetuamente y estén en perpetuo flujo" (A Des Bosses: GP. II, 451, 517). "Así, no sólo las almas, sino también los animales son ingenerables e imperecibles; únicamente son desenvueltos, envueltos, revestidos, despojados, transformados; las almas no abandonan jamás todo su cuerpo y no pasan jamás de un cuerpo a otro cuerpo que les sea enteramente nuevo" (**Principes de la Nature**: GP. VI, 601-602).
Con la salvedad de que Conway no llegó a vislumbrar la distinción "formar parte de/ser requisito para" y así identificó cuerpos y espíritus, su texto es claramente leibniziano (Cfr. también VIII, 7). No lo es, sin embargo, en su negación de los "átomos inextensos".

Así como los órganos de los sentidos externos están compuestos de diversas partes, también de la misma manera los órganos de los sentidos internos y, por consiguiente, todo conocimiento requiere variedad y multitud, que es el sujeto o receptáculo del mismo. Me refiero obviamente a todo conocimiento creado, que es recibido o excitado por las cosas u objetos conocidos (pues el conocimiento de Dios ni es recibido ni excitado por las criaturas, sino que originariamente está en él y procede de él mismo). Ahora bien, los objetos de nuestro conocimiento son variados y cada uno de ellos nos envía su imagen dentro de nosotros mismos; y como tal imagen es un ente real, se sigue que tenemos en nosotros muchas imágenes, que evidentemente no pueden recibirse en un átomo, sino que han de necesitar en nosotros distintos lugares en sus diversas formas y figuras; de lo contrario, se originaría confusión, y cosas diversas estarían presentes una junto a otra sin ninguna extensión, lo que repugna a la naturaleza misma de la criatura[120]. Sin embargo, aunque los objetos de nuestro conocimiento sean muchos y nosotros sepamos que yo, por ejemplo, soy múltiple por recibir muchas imágenes de estos objetos, de aquí no se sigue que, por ser yo múltiple cuando conozco algo, haya de tener [107] que ver un objeto como si él fuera múltiple, algo así como si, al ver un hombre, viera muchos: cuando muchas personas ven a un hombre, no lo ven como si fuera muchos hombres, sino un único hombre; así, cuando miro, veo una cosa con mis dos ojos (a menos que haya algún defecto en mi visión), pero no veo dos, sino una; y si pudiera ver una cosa con diez mil ojos, tal como la veo con dos, la cosa, fuera caballo u hombre, no se me representaría más que como una sola. Aquí descubrimos la gran diferencia entre Dios y las *criaturas: él es uno*, y su perfección consiste justamente en que no necesita de cosa alguna fuera de él; mientras que la criatura, como tiene necesidad del auxilio de sus co-creaturas, debe ser múltiple para poder recibir tal auxilio; quien recibe algo, es nutrido por aquello que recibe; lo recibido se convierte así en parte suya y él deja de ser ya una cosa para ser muchas cosas, tantas cuantas recibe y en mayor cantidad. De esta manera, dando y recibiendo, se origina entre las criaturas una sociedad en la que mutuamente unas sustituyen a otras y ninguna puede vivir sin las otras. ¿Qué criatura puede encontrarse en el universo, que no necesite de otra co-criatura? [108] Ninguna, ciertamente. Por consiguiente, toda criatura, que tiene vida, sentido y movimiento, debe ser múltiple o número; incluso, para un entendimiento creado, número sin número, esto es, infinito. Y si se dice: ¿no ha de ser el espíritu central o regente un único átomo, pues, de lo contrario, dejaría de llamarse centro y espíritu principal con dominio sobre todos los restantes? La respuesta es negativa: este centro o espíritu regente y principal es múltiple por las razones ya expuestas; se le llama centro porque todos los demás espíritus concurren hacia él, como las líneas desde todas las partes de la circunferencia se dirigen al centro, y desde él se generan y salen de nuevo; lo que ocurre es que la unidad de los espíritus que componen este centro o espíritu dominante es más firme y resistente que la de los restantes espíritus, que son como ángeles o sirvientes del espíritu príncipe o gobernante; en el hombre es incluso esta unidad tan grande que nada puede disolverla,

120 Recuérdese la función de la "semilla" del espíritu, que produce su cuerpo, tal como se expone en VI 11, 66-70.

(aunque la unidad de la gran abundancia de espíritus servidores, que no pertenecen a la composición del centro, pueda sin duda disolverse). De aquí se sigue que el alma de cualquier hombre ha de permanecer como tal alma íntegra eterna, esto es, durando sin fin, para recibir los propios frutos [109] según sus méritos[121]. Y todo ello como consecuencia de aquella ley universal de justicia que, inscrita en cada cosa, es como el vínculo fuerte e indisoluble que conserva esta unidad. ¿Puede haber, en efecto, algo más congruente con la infinita justicia y sabiduría que el hecho de que quienes convinieron y se juntaron para obrar el bien o el mal, también juntos reciban su premio o su castigo merecido? Pero esto no sería posible si se disgregaran unos de otros. El mismo argumento demuestra que también el espíritu central de todas las demás criaturas ha de permanecer indisoluble, y que, aunque se formen continuamente nuevos espíritus centrales en la producción de las cosas, ningún espíritu central se disuelve, sino que solamente progresa o se debilita de acuerdo con su actual dignidad o indignidad, capacidad o incapacidad[122].

---

[121] Como se ve, la estructura orgánica de los cuerpos es la misma que la de Leibniz: mónadas o espíritus envueltos en mónadas o espíritus, cada uno con su función orgánica parcial y todos gobernados por el ***espíritu central*** o regente o mónada dominante (con la salvedad de que la mónada leibniziana es inextensa). J.B. Van Helmont ya había distinguido entre el ***archeus insitus*** o centro metabólico de actividad orgánica parcial y el ***archeus influus*** o centro metabólico general del organismo como un todo. Cfr. **Archeus Faber**, n. 2-7, en **Ortus** 40. Y F.M. Van Helmont, en **Spirit of Diseases**, n. 51, p. 86: "All the Spirits that are within the same Body are governed by one *Central Spirit*, which enjoins them to perform their appointed Operatios, after the same manner as a General commands his whole Army". Cfr. también **Adumbratio**, p. 51. PR.PH. VII, 4, 103; VI, 11, 69s. y Leibniz a des Bosses: GP. II, 419, 451, 457; a De Volder: GP. II, 252; **Principes de la nature**, n. 3: GP. VI, 599. Sobre la metáfora del centro y los rayos que confluyen en él, cfr.un estudio, desde Böhme a Leibniz, en **MAHNKE, D.: Unendliche Sphäre**... o.c. p. 15-42.

[122] Esta teoría del conocimiento y de la correspondencia universal de las criaturas, así como la interacción mutua en cada una de ellas entre la indestructible entelequia o mónada dominante y las fluyentes mónadas o "espíritus ministrantes", todo ello tan leibniziano, había sido sin duda uno de los temas habituales de reflexión entre Conway y Van Helmont. El teósofo nos dejó también muchas bellas páginas al respecto, hoy tan poco conocidas. Véase, por ejemplo, en **Spirit of Diseases** las cien primeras páginas, n. 12-70, expuestas extensamente todas estas ideas. La edición holandesa de este libro apareció en 1692. En 1693 Leibniz se lamenta de no haberlo podido leer todavía (A. I. 10, n. 53, p. 57). En 1694 apareció en Londres la edición inglesa. El ejemplar de esta edición, que se conserva en el Leibniz-Archiv, Hannover, está subrayado en muchos pasajes significativos. El rasgo del subrayado y las letras "NB" que a veces aparecen al margen, yo creo que son de Leibniz, que en aquella época ya leía inglés. De hecho, el contenido de estos párrafos subrayados coincide con los comentarios que el filósofo hizo al **The Divine Being**, que es un libro de Van Helmont casi paralelo con **Spirit of Diseases**. Véase **Leibniz y la Tradición** vol. I, p. 711-753, y los textos, algunos todavía inéditos, en vol. II, p. 862-883.

# *Capítulo 8*

1. Que el espíritu y el cuerpo, en cuanto criaturas, no difieren entre sí esencialmente se prueba, además, por las tres razones siguientes: una **cuarta** razón extraída de la íntima unión o vínculo existente entre espíritus y cuerpos.
2. No sirve en absoluto la comparación que pretende ilustrar el modo como el alma [110] mueve al cuerpo con el ejemplo de Dios que mueve a las criaturas.
3. Puede fácilmente demostrarse la unión y simpatía del alma y el cuerpo; e igualmente cómo el alma mueve al cuerpo según el principio ya expuesto, a saber, el espíritu es cuerpo y el cuerpo es espíritu.
4. El **quinto** argumento lo tomamos de la tierra y el agua, que continuamente producen animales de variados géneros desde la materia putrefacta y corrompida.
5. Cómo un cuerpo grosero se transforma en espíritu y es como la matriz de los espíritus; se propone, como ejemplo, nuestro alimento corporal que, a través de diversas transformaciones corporales, se convierte en espíritus animales, y éstos en otros más sutiles y más espirituales.
6. Sobre los Ángeles buenos y los Ángeles malos de los hombres, que son propiamente Ángeles del hombre, y proceden de él como las ramas de la raíz.
7. El **sexto** y último argumento está tomado de algunos pasajes de la Escritura.

1. El **cuarto** argumento para probar que el cuerpo y el espíritu no difieren entre sí esencialmente sino en grado lo tomaré de la íntima unión o vínculo que existe entre espíritus y cuerpos, mediante el cual los espíritus ejercen su dominio sobre los cuerpos con los que están unidos, [111] a fin de moverlos de un lugar a otro y utilizarlos como instrumentos en sus diversas operaciones[123]. Porque, si concebimos el espíritu y el cuerpo como contrarios entre sí, de forma que el espíritu sea vida o sustancia viviente y percipiente y el cuerpo una masa puramente muerta, el espíritu sea penetrable e indivisible y el cuerpo impenetrable y divisible, atributos todos ellos contrarios entre sí, ¿qué es, entonces,---pregunto yo--- lo que tanto los une y coordina? ¿qué cadenas o ataduras los anudan con tanta firmeza y durante tanto tiempo? Y a la inversa, cuando el espíritu o alma está separada del cuerpo y ya no conserva aquel imperio o poder de moverlo que antes tenía, ¿cuál es la causa de esta separación? Si se dice que la causa de semejante unión es precisamente la relación vital que el alma ejerce sobre el cuerpo, y

---

[123] Expone Conway su argumento de manera bellísima y convincente, difícilmente superable.

que cesa una vez corrompido el cuerpo, entonces respondo que habríamos de preguntarnos primero en qué consiste justamente esa relación vital. Y si no nos pueden decir en qué consiste, están jugando con palabras vacías, que suenan bien pero carecen de significado. Porque lo que es cierto es que, tomado el cuerpo y el espíritu en el sentido en que ellos lo hacen, es evidente que no existe relación alguna: [112] el cuerpo siempre es algo muerto carente de vida y percepción, tanto si el espíritu está en él como si se separa, y en ninguno de los dos casos hay tal relación; si la hubiera, permanecería la misma cuando el cuerpo está sano lo mismo que cuando está corrompido. Si niegan esto sosteniendo que el espíritu requiere un cuerpo organizado con el que realizar las operaciones vitales de los sentidos externos, moverlo y trasladarlo de un lugar a otro, y que tal organización desaparece al corromperse el cuerpo, tampoco se resuelve mejor la dificultad, pues ¿por qué el espíritu requiere tal cuerpo organizado? Por ejemplo, ¿por qué requiere un ojo corporal tan maravillosamente formado y organizado para ver por él? ¿por qué tiene necesidad de luz corporal a fin de ver los objetos corporales? o ¿por qué es necesario que se le transmita a través del ojo la imagen del objeto para poderlo ver? Si fuera sólo y absolutamente espíritu y en ningún modo corpóreo, ¿por qué habría de tener necesidad de tanta variedad de órganos corporales tan distintos de su supuesta naturaleza? Todavía más, ¿cómo un espíritu puede mover su cuerpo o alguno de los miembros de éste, si el espíritu (según se afirma) es de tal naturaleza que ninguna parte de su cuerpo puede ofrecerle resistencia alguna, tal como un cuerpo suele resistir a otro por [113] su impenetrabilidad cuando es movido por él? Si el espíritu penetra tan fácilmente todos los cuerpos, ¿por qué no deja al cuerpo tras de sí cuando se mueve de un lugar a otro, si con tanta facilidad puede pasar sin ninguna o con la mínima resistencia? No cabe duda de que la causa de todos los movimientos que vemos en el mundo, cuando una cosa mueve a otra, es que ambas son impenetrables en el sentido explicado. Si no existiera esta impenetrabilidad, no podría una criatura mover a otra, pues ésta no se opondría ni ofrecería resistencia alguna. Tenemos un buen ejemplo en las velas de las naves, que permiten al viento empujar a la nave con tanta más potencia cuanto menos agujeros, poros o rendijas encuentra en las velas contra las que sopla; por el contrario, si en lugar de las velas desplegáramos las redes, por las que el viento tiene paso libre, poco se movería la nave, aunque el viento soplara con gran violencia. Vemos así cómo la impenetrabilidad provoca la resistencia[124] y ésta produce el movimiento. Si no hubiera impenetrabilidad, en el caso del cuerpo y el espíritu, no podría haber resistencia alguna y, en consecuencia, no podría darse ningún movimiento del cuerpo mediante el espíritu.

2. Podría objetarse que Dios, que es absolutamente incorpóreo y está íntimamente presente en todos los cuerpos, mueve sin [114] embargo todos los cuerpos que desea, y siendo el primer motor de todas las cosas, nada le es impenetrable. Respondo que el movimiento con que Dios mueve un cuerpo difiere enormemente del modo como el alma mueve su cuerpo. La voluntad de Dios, que dió el ser a los cuerpos, les dió también el movimiento, de manera que el movimiento mismo proviene de Dios, por cuya

[124] En el original "existentiam", sin duda un error de imprenta. Debe decir "resistentiam".

voluntad acontece todo movimiento. Y así como la criatura no puede darse a sí misma el ser, tampoco puede darse el movimiento. En El o por El nos movemos, vivimos y somos[125], de manera que tanto el movimiento como la esencia provienen de la misma causa, Dios Creador, que permanece en sí mismo inmóvil, sin trasladarse de lugar en lugar, pues está igualmente presente en todas partes y da a las criaturas el movimiento[126]. Cosa muy distinta acontece cuando el alma mueve el cuerpo: el alma no es autora del movimiento; simplemente lo determina hacia esta o aquella cosa particular, y ella misma se mueve junto con el cuerpo de un lugar a otro, y si el cuerpo es encarcelado o sujetado con cadenas, el alma no puede escaparse de la cárcel o las cadenas. Por lo tanto, es muy impropia la comparación, si alguien pretende ilustrar el movimiento del cuerpo realizado por el alma con el ejemplo de Dios que mueve a las criaturas; es como si quisiéramos demostrar cómo un arquitecto construye una nave o [115] una casa comparándolo con Dios que creó la primera sustancia o materia; la diferencia es evidente: Dios otorgó el ser a las criaturas; pero el carpintero no da el ser a la madera con que construye la nave.

Más al decir que todo movimiento de la criatura proviene de Dios, no se piense que por ello él sea o pueda ser autor o causa del pecado. En efecto, aunque el poder de movimiento proviene de Dios, el pecado no ha de ser de ninguna manera atribuido a Dios, sino a la criatura que abusa de este poder y dirige su movimiento hacia una dirección distinta de la que debe: el pecado es "atadsía" o desordenada determinación del movimiento o del poder de movimiento apartándose del lugar o estado debido; por seguir con el ejemplo, la nave es movida por el viento, pero es gobernada por el navegante que la dirige a un lugar u otro; el navegante no es autor o causa del viento; se limita a usar bien o mal del viento que sopla, y conduce la nave al lugar previsto y es por ello alabado, o la lleva por escollos y naufraga, por lo que es culpado y digno de castigo.

---

[125] Act.17, 28. Esta fórmula, tan querida por los kabbalistas, así como la que San Pablo utiliza a continuación, citando a los poetas (sabios) griegos: "somos de linaje divino" (cfr. tambiénm I Petr. 1, 4), hace referencia al poema "Phaenomena" de Aratus, poeta originario de Cilicia (s. IIIa. C.). La expresión recuerda otra del estoico Cleantes en parecidos términos. Conway desvía aquí el uso tradicional de estas fórmulas que, por otra parte, admite. Lo que trata ella de poner de relieve aquí es que el movimiento de toda criatura, lo mismo que su propio ser, proviene de Dios, esto es, la "capacidad de moverse" es el "modo de existir" que toda criatura ha recibido de Dios; lo que en nada impide el hecho de que, entre las criaturas, todo movimiento inducido por una en otra exige por parte de ambas una cierta "resistencia ontológica" o impenetrabilidad, como ocurría con las velas de la nave. Una obsesión de Conway a lo largo de toda la obra es que la radical simplicidad o sutilización "total" del espíritu haría inexplicable el movimiento. Y de ahí la necesidad de que todo espíritu sea de alguna manera corpóreo.

[126] Conviene retener esta idea, porque Conway va a tener después dificultades para explicar la autoría del movimiento en la criatura semoviente. Por el momento, la idea parece clara. Dios es autor del "ser" y del "movimiento" de la criatura; pero ésta no deja por ello de ser la verdadera causa de la acción, pues de lo contrario no sería responsable de sus actos morales. No parece haber ocasionalismo aquí, al menos de momento.

Ahora hemos de preguntarnos por qué el espíritu o alma se ve afectada por los dolores del cuerpo. Si, aun estando unida al cuerpo, nada tiene de corporeidad o naturaleza corpórea, ¿por qué, al ser herido el cuerpo, es herida y se duele también el alma que, se supone, es de una naturaleza completamente distinta? Si tan fácilmente penetra el cuerpo, ¿cómo es que una cosa corpórea [116] la puede dañar? Si se responde que es el cuerpo, y no el alma, quien siente el dolor, esto es contrario a los principios de nuestros oponentes, pues sostienen que el cuerpo carece de vida y de percepción. Si, por el contrario, se admite que el alma es de la misma naturaleza y sustancia que el cuerpo, aunque exceda a éste en muchos grados en vida y espiritualidad lo mismo que en velocidad de movimiento y penetrabilidad y en otras varias perfecciones, entonces se desvanecen todas las mencionadas dificultades, y se comprende fácilmente cómo el alma y el cuerpo están unidos entre sí, cómo el alma mueve al cuerpo y sufre con él y a través de él. (Que ésta es también la opinión de los Hebreos puede verse en **Kabb. denud.** Tom. I, part. III, dissert. 8, cap. 13, pag. 171ss)[127].

3. Comprendemos así con facilidad que un cuerpo esté unido con otro mediante una verdadera sintonía, que mantienen dentro de sus respectivas naturalezas; de esta manera, un cuerpo sutilísimo y sumamente espiritual puede unirse con otro muy grosero y denso mediante otros cuerpos que participan de la sutileza y la densidad en los múltiples grados existentes entre ambos extremos; estos cuerpos intermedios son en realidad como los eslabones y cadenas mediante las que el alma tan sutil y espiritual conecta con un cuerpo tan grosero[128]. Si estos [117] espíritus intermedios no existen o

[127] En el cap. XIII de la "Dissertatio Octava" del **Porta Coelorum**, trata Herrera de explicar la doctrina tradicional neoplatónica del descenso del alma humana al cuerpo en términos lurianos. Reproduciendo a su manera la doctrina neoplatónica dice: "En la medida en que la operación superior (del alma) se hace más débil, en ese mismo grado se activa el alma inferior, de manera que al dejar de contemplar mediante el intelecto simple, contempla razonando; y cuando cesa la racionalidad comienza la actividad ***plástica*** con la que se dirige a su futuro cuerpo para *formarlo* y ***vivificarlo***, infundiéndole sentidos internos y externos, movimiento local y vegetativo" KD. I, 3, diss. oct. cap. XIII, p. 171.
Señala Coudert (**Principles**, ed. Introd. p. XVIs) un dato interesante: este mismo argumento del dolor ya se lo había propuesto la princesa Elisabeth a Descartes, sin que éste fuera capaz de responder. También modernamente el movimiento feminista lo utiliza "against the idea that mind and body or reason and emotion, are antithetical".

[128] Tras la reducción ad absurdum de la tesis cartesiana, Conway se dispone a mostrar cómo a través de una infinidad de espíritus/cuerpos intermedios —todos ellos "sentientes"— se puede explicar la acción del alma o mónada dominante en la actividad de toda criatura, y especialmente en el hombre. La distinción entre orgánico e inorgánico es aquí, como ya vimos, sólo fenoménica. "L'enveloppement des monades" leibniziano es sustituido por la "infinita sutilización" de los cuerpos. Que todos los cuerpos sean ***sentientes*** y ***percipientes*** no quiere decir que todos ellos sean ***conscientes*** o ***reflexivos*** de su propia actividad. Lo mismo que Leibniz, los helmontianos hacían esta distinción, aunque a unos y otro el principio de "continuidad vital" del que partían debía crearles algunas dificultades: "la loy de la continuité —decía Leibniz— porte que la nature ne laisse point de vuide dans l'ordre qu'elle suit", **Nouveaux Essais**, III, 6: GP. V, 286. En **Natura contrariorum nescia**, n. 15-17,

desaparecen, la unidad se rompe; por esta misma razón se entiende fácilmente cómo el alma mueve al cuerpo, de la misma manera que un cuerpo sutil puede mover a un cuerpo grosero y denso, esto es, porque el cuerpo mismo es una vida sentiente, una sustancia con percepción; ni es menos fácil concebir por qué un cuerpo puede herir y producir dolor, lo mismo que placer, a otro cuerpo, esto es, porque cosas de una misma o semejante naturaleza pueden tocarse mutuamente con facilidad. El mismo argumento sirve para resolver otras dificultades semejantes, como, por ejemplo, que unos espíritus muevan a otros espíritus, pugnen o luchen con ellos, y problemas relacionados con la unidad, concordia y amistad, que los espíritus buenos se profesan entre sí. Pero, si todos los espíritus pueden estar íntimamente presentes unos dentro de otros, ¿cómo pueden pugnar y luchar por un lugar y expulsar del mismo unos a otros? Y sin embargo, que se da tal expulsión y conflicto de espíritus, especialmente de los buenos contra los malos, es algo que pocos, sólo quienes han conocido su propio corazón, han experimentado[129]. Si se alega que también el espíritu de Dios y Cristo está íntimamente presente en todas las cosas entablando conflicto y luchando contra el Diablo y sus espíritus en el corazón del hombre, respondo que dentro de esta semejanza [118] hay también una gran diferencia, cuando se compara a Dios con la criatura en sus respectivas operaciones. Los caminos de Dios son de infinitas maneras superiores a los nuestros; no obstante, también en este caso permanece válida la objeción[130]. Porque cuando los espíritus de Dios y de Cristo luchan contra el Diablo y los espíritus malos en el corazón del hombre, se unen con espíritus buenos, a los que santificaron y prepararon para esta unión, y los utilizan como vehículo o carro para luchar contra los espíritus malignos; de manera que cuando los espíritus malos luchan contra estos buenos espíritus en el corazón del hombre, luchan contra Dios y Cristo; los buenos espíritus son los espíritus de este mismo hombre piadoso y fiel, que se ha hecho bueno cuando antes era malo; Dios y Cristo ayudan en esta lucha a todo hombre piadoso para que venza a los espíritus malos, y permite que éstos malos e infieles

---

**Ortus**, p. 168, dice J.B. Van Helmont: "Enimvero quidquid in natura fit aut nascitur, fit ex ***necessitate seminum efficientium.*** Semina autem ipsa nullatenus operantur ob scopum similitudinis aut contrarietatis (ut alioqui vulgo putatur), sed dumtaxat quia sic sunt jussa operari a rerum Domino, qui solus scientias, fines, seminibus dedit, sibi soli cognitos a priori. Alioqui semina vadunt, et quorsum **nesciunt**, seseque dirigunt quidem tamquam scientia pollerent, sed tendunt per media sibi concessa ad fines ***sibi ignotos***". Y Leibniz, en **Sistème Nouveau**: GP. IV, 478s. Cfr. **Leibniz y la Tradición**, o.c. vol. I, p. 587-617.

129 Sin duda ninguna ella misma lo experimentó en su larga y fatal enfermedad.
Como hemos explicado varias veces, la unidad ontológica entre lo moral y lo físico, por extraña que hoy pueda parecernos, es evidente, así como la realidad positiva del mal, encarnada en los espíritus malos, que luchan contra los buenos. Nadie pugna con una sombra o una privación/imperfección. Recuérdese la doctrina del mal de la Kábbalah Luriana, que Conway incorpora a su ontología salvífica. Cfr. supra notas 7, 12, 14, 15, 17, 52, 96.

130 La objeción de cómo Dios, espíritu "puro", puede luchar con espíritus "extensos". La solución es que Dios, por caminos que él solo conoce, se une a los espíritus buenos y los utiliza "como vehículos" en la lucha contra los espíritus malos (!).

sean apresados y vencidos por ellos. Dios sólo ayuda a quien le teme y le ama, le obedece y confía en su poder, bondad y verdad; con él se une, y los buenos espíritus de estos hombres son como otros tantos dardos y espadas con los que son heridos y rechazados los espíritus impuros y tenebrosos[131].

Se preguntará cómo el alma humana, aun en estado de suma pureza, puede unirse con Dios, [119] si Dios es puro espíritu, y el alma, aun en ese estado, participa siempre de la corporeidad? Respondo que esto se verifica por Jesucristo, que es verdadera y propiamente Medio entre ambos; Cristo y el alma pueden unirse sin intermedio alguno, por la gran afinidad y semejanza que hay entre ellos, lo que los Doctores oponentes no pueden mostrar entre el espíritu y el cuerpo que, según ellos, tienen naturalezas completamente contrarias.

4. El **quinto** argumento lo tomaremos de lo que observamos en todos los cuerpos visibles, como la tierra, el agua, las piedras, los leños, etc, a saber, la gran abundancia de espíritus que existen en todas las cosas. La Tierra y el Agua producen constantemente animales tal como lo hacían al principio; así, el estanque lleno de agua produce peces, aunque no se haya echado ninguno para procrear. Y como todas las restantes cosas provienen originariamente de la Tierra y el Agua, se sigue necesariamente que los espíritus de todos los animales están en el agua; por eso se dice en el Génesis que el Espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas, a fin de sacar de ellas todo lo que después era creado[132].

---

131 Probablemente una velada alusión a sus propios sufrimientos. No olvidemos, no obstante, que el carácter "moral" que Conway confiere aquí a la "lucha de los espíritus" es el mismo que "químicamente" nos explicaba en VII, 1. Estas batallas entre espíritus buenos y malos son resonancias apocalípticas que encontramos en todos los kabbalistas y en los filósofos químicos. Los Van Helmont dejaron centenares de páginas dedicadas a los espíritus y sus luchas. Lo mismo hizo Henry More. Véase, por sólo citar un ejemplo, el cap. III del **Antidote against Atheism**.

132 Influida por las doctrinas de J.B. Van Helmont, Conway, como Fco.Mercurio, creía que todas las criaturas provienen del Agua, como principio espiritual/material. Sin embargo, exactamente por los mismo años en que redactaba su manuscrito, hombres próximos a ella como Nehemía Grew o Robert Hooke, y otros más lejanos como Marcello Malpighi, Antoine van Leeuwenhoeck o Jan Swammerdamm empezaban a dar un formidable vuelco a las viejas teorías embriológicas con los descubrimientos de microorganismos a través del microscopio. Leibniz, como es sabido, aprovechó la teoría de Leeuwenhoeck sobre la preformación orgánica de los "animálculos" para ajustar sus entelequias a los organismos. Pronto, sin embargo, fue ésta sustituida por la epigénesis, según la cual el nuevo ser no está preformado ni en el óvulo ni en el espermatozoide, sino que cada embrión representa una sucesión de nuevas formaciones mediante segmentación etc. Las ideas de Conway a este respecto sólo tienen interés por los problemas metafísicos que plantean. Véase **DUMAS, M.N.**: **La Pensée de la Vie chez Leibniz**, Paris 1976. **LINGUITI, G.L.**: **Leibniz e la scoperta del mondo microscopico della vita**, Lucca 1984.

Se dirá que este argumento no prueba [120] que todos los espíritus sean cuerpos, sino que todos los cuerpos tienen en sí los espíritus de todos los animales, de manera que cualquier cuerpo contiene en sí un espíritu, pero espíritus y cuerpos, aunque así unidos, permanecen siempre distintos entre sí por naturaleza y, por lo tanto, incapaces de transformarse mutuamente. Respondo: si todo cuerpo, por pequeño que sea, contiene en sí los espíritus de todos los animales y de las restantes cosas, tal como se dice que la materia contiene todas las formas[133], entonces pregunto si el cuerpo contiene en sí todos estos espíritus actualmente o sólo potencialmente. Si actualmente, ¿cómo es posible que tantos espíritus, esencialmente distintos del cuerpo, puedan existir actualiter con sus distintas esencias en un pequeño cuerpo, (por mínimo que pueda concebirse), si no es por su presencia íntima, que, como ya se ha demostrado, no es comunicable a ninguna criatura? Además, si todas las clases de espíritus están en cualquier cuerpo, por pequeño que sea, ¿cómo es que tal animal se produce de tal cuerpo y no de otro? más aún, ¿cómo es que no se producen inmediatamente de un mismo animal todas las especies de animales? Pues, en efecto, vemos por la experiencia que la naturaleza sigue su orden en todas sus operaciones, de manera que un animal se forma a partir de otro, y una especie procede de otra: si asciende, hacia una mayor perfección; [121] y si desciende, a un estado más vil. Si, por el contrario, dicen que todos los espíritus se contienen en cualquier cuerpo no actualmente en sus diversas esencias, sino sólo potencialmente, tal como ellos afirman, entonces habrán de conceder que el cuerpo y todos esos espíritus son la misma cosa, esto es, que el cuerpo es convertible en ellos, como cuando decimos que un leño es potencialmente fuego, es decir, transformable en él, y el agua es vapor en potencia, convertible en él, etc.

El hecho de que espíritus y cuerpos estén tan inseparablemente unidos que ningún cuerpo puede existir sin un espíritu, sin muchos espíritus, es justamente un gran argumento que demuestra que son de la misma naturaleza y sustancia originaria; porque, si no lo fueran, no podríamos comprender por qué en las variadas y admirables disoluciones y separaciones de las cosas no terminan por separarse del todo, tal como vemos a las cosas más sutiles separarse de las más groseras.

Finalmente, ¿cómo se explica que, cuando un cuerpo se corrompe, se genere de tal corrupción otra especie de cosas? Así, del agua o la tierra putrefacta salen animales; incluso las piedras, cuando se corrompen, se transforman en animales. El estiércol y otros materiales putrefactos producen así mismo animales, que tienen todos sus propios espíritus. Mas, ¿cómo se explica que la corrupción o disolución de un cuerpo tiende a una nueva generación, y precisamente de animales? Se dirá que, en virtud de tal disolución, [122] los espíritus de estos animales se liberan de sus vínculos, se ponen en libertad y después con su poder plástico se fabrican a sí mismos de la misma materia un nuevo cuerpo. Pero a esto respondo: ¿cómo lograba el cuerpo primero tenerlos tan cautivos? ¿no será tal vez por el hecho de ser duro y denso? Aquí se ve claramente que tales espíritus no son otra cosa que cuerpos sutiles, puesto que la

[133] Así lo habían dicho Descartes y Hobbes, sus más directos adversarios. Claro que ellos no entendían por "materia" lo que Conway entiende.

dureza y densidad del cuerpo los podía encarcelar sin dejarles pasar. Porque, si el espíritu puede penetrar fácilmente tanto un cuerpo muy duro como uno sutilísimo y muy fluido, entonces igualmente podrá salir del uno que del otro y no tendrá necesidad de corrupción o muerte para llegar a una nueva generación y vida[134]. Precisamente esta cautividad de los espíritus en algunas clases de cuerpos duros, y su posterior liberación cuando los cuerpos se sutilizan, ofrece un evidente argumento de que espíritus y cuerpos son originariamente de una misma naturaleza y sustancia, y que el cuerpo no es más que el espíritu fijo y condensado, y el espíritu nada más que el cuerpo volátil y sutilizado[135].

5. Observemos, a este respecto, que en todos los cuerpos duros, como las piedras, ya comunes o preciosas, los metales, las hierbas, árboles y animales y hasta en los cuerpos de todos los hombres existen muchos espíritus, que están como encarcelados [123] en los cuerpos groseros y unidos con ellos, y por eso no pueden escaparse y volar a otros cuerpos hasta que sobrevenga la muerte o disolución; pero existen, además, otros muchos espíritus muy sutiles, que salen continuamente de ellos, ya que la dureza del cuerpo en el que se ocultan no los puede retener debido precisamente a su sutileza. Estos espíritus más sutiles son producto o hechura de los espíritus más groseros detenidos en el cuerpo, porque, aunque éstos estén allí sujetos, no están ociosos en su cárcel, sino que sus cuerpos son como el taller en el que fabrican los espíritus más sutiles, que luego emanan en los colores, sonidos, olores, gustos y otras cualidades y potencias varias; así que, aquel cuerpo grosero y los espíritus contenidos en él son como la madre de los espíritus más sutiles y éstos son como sus hijos. Porque la Naturaleza obra siempre creciendo en perfección de sutileza y espiritualidad,

---

134 Esta era exactamente la doctrina de Juan Bautista Van Helmont contra los aristotélicos, que Conway va a utilizar a continuación para demostrar su tesis. Cfr. Introd. II. 2.3.2, y sus notas 107-109.

135 Por extraño que hoy pueda parecernos este lenguaje, la argumentación de Anne Conway es perfecta. De las doctrinas paracelsistas y helmontianas no podía derivarse otra conclusión metafísica que ésta: los espíritus no son otra cosa que cuerpos sutiles, y unos y otros son de la misma naturaleza y substancia. Conway reproduce aquí y en el párrafo siguiente, a su manera, la doctrina de la "vita media" de J.B. Van Helmont. Dicho de forma rudimentaria es lo siguiente. En el intercambio de sus respectivas actividades, los fermentos, olores, sabores y demás cualidades que porta un archeus, permanecen ***distinguibles*** en la materia de otro archeus cuando la materia de uno ha sido "invadida" por el otro, de forma ---dice J.B.--- que "herus mânet qui potior fuerit". A esta permanencia de cualidades de un archeus en otro lo llama "vita media": "Siquidem, tametsi cibus omnimoda transmutatione formam sanguinis acquirat, hic tamen conservet non obscura accidentia cibi prioris, quae ideo ambulat de una materia in aliam", **Magnum Oportet**, n. 3, en **Ortus**, 150. "Quodcirca necesse est ***idem numero accidens migrare de subjecto***, esse inquam in formali transmutato quod prius erat in transmutabili, licet forma subjecti inhaesionis plane perierit. Eo quod, etsi non maneat materia, ***permanet tamen vita media***, de qua in Scholis nil auditum est hactenus", ibidem, n. 7-8, p. 151. No es posible entrar aquí en más detalles. Cfr. **GIGLIONI, G.: Immaginazione e malattia**, o.c. p. 69-73; **ORIO DE MIGUEL, B.: Leibniz y los Helmontianos**, a.c. passim.

pues ésta es precisamente la propiedad más natural de toda operación y movimiento; todo movimiento desgasta y divide y hace así al objeto sutil y espiritual[136]. Por ejemplo, en el cuerpo humano el alimento y la bebida se transforman primero en quilo, después en sangre y más tarde en espíritus, que no son más que la sangre elevada a su perfección; ya sean buenos o malos, progresan en sutileza y espiritualidad. Mediante estos espíritus, que provienen [124] de la sangre, vemos, oímos, olemos, gustamos, palpamos y sentimos, y hasta meditamos, amamos, odiamos y realizamos todo cuanto hacemos; de ellos se origina el semen para la propagación del género humano; y de una manera especial de ellos proviene la voz y la palabra del hombre, que está llena de espíritus, hechos o formados en el corazón, ya sean buenos o malos, tal como Cristo enseñó: "de la abundancia del corazón habla la boca", y "el hombre bueno saca cosas buenas del buen tesoro de su corazón", etc. O también: "no mancha al hombre lo que entra en él, sino lo que de él sale"; pues de la misma manera que los espíritus salen de él, así también regresan[137].

---

[136] Es éste, quizás, el pasaje en el que Conway define con más claridad, a modo de principio, su noción de naturaleza, donde sintetiza admirablemente la doctrina luriana del Tikkun junto con la doctrina helmontiana de la volatilización de la materia por la actividad interna del "archeus" o formador ante la presencia de "fermentos" externos. Es lo que en la Introducción he llamado "principio de sutilización recursiva asintótica" (cfr. Introd. II. 2.3.2.). Huelga decir que el término "movimiento" (motio) no significa movimiento local, sino actividad interna; y "divisio" tampoco es división física en partes, sino "desgaste o sutilización (dividit et atterit rem) (cfr. Introd. nota 104):"***Natura enim semper operatur ad majorem perfectionem subtilitatis et spiritualitatis prout haec est proprietas maxime naturalis omnis operationis et motionis.*** Omnis enim motio atterit et dividit et sic rem facit subtilem et spiritualem" (p. 123). Dice Leibniz en **De Affectibus**:"***regula generalis est semper id fieri quod plus involvit realitatis seu quod est perfectius.*** Omnia semper fiunt perfectiora, licet per periodos saepe longas et regressus", **Grua,** p. 526. "Perfectio est gradus realitatis", ibidem, p. 627. Y esto es así por la ley de continuidad. Cfr. nota 37.

[137] Mt. 12, 34-38; 15, 11. Sobre la doctrina helmontiana de la volatilización de gases y archei, su función metafísica en la concepción de la sustancia y su relación con Leibniz, véase bibliografía citada en la Introducción. Conway hace aquí referencia a los "espíritus animales", tal como se entendían en la época; mas para una concepción no dualista, como la suya, estos espíritus son un paso más en el proceso de espiritualización general del organismo; no eran "materiales" frente al alma "espiritual", como creía Descartes (cfr. III 9; IX, 1). En vez de cuerpos y almas como cosas distintas, lo que hay en la naturaleza es una fuerza energética que opera "infinitesimalmente" en el incesante trasiego entre lo denso y lo sutil, hacia la espiritualización final. Hay además, también aquí, una teoría de la "comestio spiritualis", que Conway sugiere, pero que Van Helmont desarrolló espléndidamente en las **Cogitationes sobre el Génesis.** La asunción de los alimentos es la asunción de todas las cosas en el hombre ---muertes y nacimientos---, y es el mecanismo biológico de la espiritualización. "Al hombre le dió Aelohim como alimento ---dice Van Helmont--- las semillas de las plantas, porque en las semillas laten las substancias de las cosas, que han de ser exaltadas a través del hombre cuando las asume en su propia substancia", p. 53; cfr. p. 73; 80; 83; 105-106; Véase **IDEL. M.:** o.c. p. 70-73. Los ecos de esta doctrina llegan a Leibniz: **De rerum originatione radicali:** GP. VII 307s; carta a Sofía: A. I. 13, n. 59, p. 83-93. Véase en

6. Aunque se dan también otros Ángeles, tanto buenos como malos, que vienen a los hombres[138], son los mencionados propiamente los Ángeles o espíritus servidores de los hombres; de ellos dice Cristo cuando habla de los niños que creen en él: "sus Ángeles ven siempre el rostro de mi Padre Celestial"[139]. Son los Ángeles de los creyentes, que se hacen como niños pequeños.

7. El **sexto** y último argumento será tomado de algunos textos de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que prueban con palabras claras y explícitas que todas las cosas tienen vida, y que realmente viven en algún grado. Así, en Act. 17, 27 se dice: "El da vida a todas las cosas", etc. [125] De nuevo en I Tim. 6, 13 se dice de Dios que "todo lo llena de vida". Y en Luc. 20, 38: "No es un Dios de muertos, sino de vivos", (lo cual, aunque en principio haya de entenderse de los hombres, es verdadero también en general de todas las restantes cosas), es decir, él es Dios de todas aquellas cosas que tienen resurrección y regeneración dentro de su especie no menos que el hombre la tiene en la suya propia. Pues la muerte de las cosas no es la aniquilación de las mismas, sino la transformación de una especie y grado de vida en otra. Por eso el Apóstol prueba e ilustra la resurrección de los muertos por el grano de trigo que, sembrado en el campo, muere y resurge después lleno de fruto[140].

---

**FICHANT, FR.**: o.c. Postface, p. 172-176; 199-208 y en **COUDERT, A.**: o.c. p. 112-135, desarrollos más extensos acerca de la posición de Leibniz sobre el creciente perfeccionamiento de las criaturas y el "apokatástasis" o restitución universal.

138 Supongo que esta referencia es una traducción kabbalística de los "fermentos" helmontianos. Contra los galenistas, JBVH había defendido la enfermedad no como el desequilibrio de los humores, sino como una realidad ontológica. Cada objeto de la naturaleza es un ser espiritual, que se manifiesta como "semilla", esto es, capaz de producir un desarrollo y con él la individualidad específica de cada cosa. Cuando una de estas semillas o fermentos penetra en nosotros "como un intruso", produce su fruto. Si el archeus del sujeto no ha sido capaz de disolver o vencer a la semilla extraña, se produce la enfermedad. Habrá, pues, tantas enfermedades cuantas sean las cosas extrañas al organismo, que puedan introducir en él su espíritu y fecundar su semilla. La sintomatología del enfermo se modifica convirtiéndose en "imagen" del trastorno interior, esto es, "signatura" a la que deben corresponder medios de curación semejantes a ella en plantas y minerales que posean la misma raíz o fermento curativo. La "imagen" llama a lo "imaginado" y se establece así homeopáticamente la simpatía y atracción de las cosas en la naturaleza, tal como estamos viendo a todo lo largo de PR. PH. Véanse más cosas en **PAGEL, W.: The Religious...** a.c. p. 38-41. **PAGEL. W.: Johannes Baptista Van Helmont als Naturmystiker**, o.c. p. 200-207. **PAGEL, W.: Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition**, en AMBIX 8, 1960, p. 125-166. Cfr. supra nota 134.

139 Mt. 18, 10. Como se ve, la interpretación de la Escritura no puede ser más "kabbalista".

140 I Cor. 15, 35-38. Es evidente. En Conway, como en Leibniz, allí donde todo está sustentado por la energía, la muerte no puede ser más que un "cambio de teatro". Lo que ocurre es que, a diferencia de otros energetismos más actuales, para nuestros dos autores permanece tras la muerte la misma "identidad" de quien se dice morir. Este es un animismo personal, y ningún sujeto se diluye en el Espíritu o Alma Universal.

# *Capítulo 9*

1. Los que se dicen filósofos, de todas las tendencias, han atribuido por lo general a su Filosofía un fundamente erróneo; por eso, toda su construcción ha de caer necesariamente.
2. La Filosofia aquí tratada no es la de los Cartesianos.
3. Ni tampoco la ficticia Filosofia de Hobbes y de Spinoza, sino una diametralmente opuesta a ellos.
4. Quienes hasta ahora han tratado de refutar a Hobbes y Spinoza les han dejado todavía demasiado espacio.
5. La presente Filosofía es muy eficaz para refutar la de Hobbes y la de Spinoza, pero con otro método.-[126].
6. Aquí la entenderé, en lo referente al cuerpo y la materia, de manera completamente distinta a como la entiende Hobbes, una filosofía que Hobbes y Spinoza ni siquiera en sueños vislumbraron.
7. La vida es un atributo de los cuerpos tan real y tan propio como la figura.
8. Figura y vida son atributos distintos de una misma cosa, pero no contrarios.
9. Lo que distingue a las cosas es el movimiento mecánico y la acción o perfección vital.

## Nota[141]

1. De lo que se acaba de decir hace un momento y ha sido demostrado con diversas razones, a saber, que el espíritu y el cuerpo son en su primera sustancia originariamente una y la misma cosa, se sigue con evidencia que los tales filósofos que enseñan lo contrario, tanto antiguos como modernos, se equivocaron por lo general al establecer como principio un fundamento erróneo; así, toda su casa y construcción es tan débil y, sin duda, tan inútil, que el edificio íntegro no tiene más remedio que caerse con el tiempo. De semejante fundamento tan absurdo se derivaron otros muchos abultados y peligrosos errores en Filosofía y en la llamada Teología, con grave daño para el género humano, detrimento de la verdadera piedad y desprecio del glorioso nombre de Dios, como fácilmente se verá por lo ya dicho y por lo que va a decirse ahora en este Capítulo[142].

---

[141] En este capítulo-resumen Conway defiende enérgicamente su sistema de la identidad espíritu-materia de manera explícita frente a los tres grandes adversarios, Descartes, Hobbes y Spinoza, para terminar estableciendo el "movimiento vital" como el vector esencial de toda actividad natural. Al final, tras un interesante análisis, queda abierta como problema la naturaleza y origen de este movimiento "divino".

[142] En una carta de octubre de 1696, escribía Leibniz a la duquesa Sofía: "Yo espero que algún día los filósofos se asombrarán de cómo se ha podido caer en una opinión tan poco razonable como la de la secta maquinal", A. I, 13, n. 59, p. 88.

2. Y que nadie replique que toda esta Filosofía no es otra cosa que un Cartesianismo [127] o un Hobbesianismo bajo nueva máscara. Pues, por lo que se refiere en primer lugar a la Filosofía Cartesiana, ésta afirma que todo cuerpo es una simple masa muerta, no sólo carente de cualquier clase de vida y percepción, sino incluso completamente incapaz de la misma por toda la eternidad. Este grave error debe imputárseles también a quienes sostienen que cuerpo y espíritu son cosas contrarias mutuamente inconvertibles entre sí; al decir esto, privan al cuerpo de toda vida y percepción, lo que es radicalmente contrario a los fundamentos de nuestra Filosofía[143]. Así que, lejos de ser ésta un Cartesianismo larvado, debe declararse desde el punto de vista de sus principios fundamentales verdaderamente anticartesiana. No se puede negar, es cierto, que Descartes enseñó muchas cosas excelentes y brillantes en lo que se refiere al aspecto mecánico de las operaciones naturales, es decir, en cuanto que todos los movimientos naturales se producen de acuerdo con leyes y reglas mecánicas, pues sin duda la Naturaleza misma, es decir, la Criatura, es ella una experta en mecánica y contiene en sí la sabiduría mediante la que actúa (que Dios, fuente de toda sabiduría, le ha dado)[144]. Sin embargo, en la Naturaleza y sus operaciones hay otras muchas cosas además de lo meramente mecánico, y no es ella un

---

143 Velada pero inequívoca alusión a su maestro Henry More contra quien van dirigidos también los argumentos de VII, 4, 94-105. Cfr. **HUTTON. S.: Anne Conway critique d'Henry More: l'esprit et la matière**, en Archives de Philosophie, 58, 1995, p. 371-384. Cfr. Introd. II. 2.3.3.

144 Leibniz acusó siempre a los helmontianos de confundir los dos reinos, el de lo mecánico y el de lo vital o reino de los fines, y no se cansó de repetir que ningún espíritu puede fabricarse su propio cuerpo: GP. VI 540-544; 553. GM. VI 103. GP. VII 328. GP. IV 217. GP. IV 512s. GP. VII 257. GP. VI 530. GP. V 63-66. GP. IV 572s. **Grua** 125-127; 139s. GP. III 176s. GP. V 216s. DUT. II 99. DUT. II, 2, 133-161, etc. El argumento que Conway habría tenido contra él, de haberlo podido leer, es que tal posición es todavía un prejuicio cartesiano. En efecto, el propio Leibniz admitía que la "resistencia" del cuerpo era necesaria para cualquier actividad de la substancia espiritual (contra Descartes); pero la extensión de la materia "per se", esto es, abstractamente considerada como masa inerte, no podía ser sino un "fenómeno fundado en la substancia, pues la extensión per se es "indiferente a cualquier especificación o definición de actividad" (lo que tanto Conway como Leibniz admitían: GP. IV 512s; PR.PH. VII 2, 84, 89). Por lo tanto, de aquí no se seguía que el poder plástico del espíritu no pudiera generar su necesaria extensión más que si previamente se ha partido del "prejuicio cartesiano" de que el espíritu, contra toda evidencia, haya de ser algo "simple". Un átomo simple, inextenso---replica Conway--- es incapaz de actividad, no es algo real (VII, 4). La enteleqυa simple que, para Leibniz, es lo único verdaderamente real, sería, desde la perspectiva de Conway, una simulación mental que permite a nuestra inteligencia concebir esa profunda realidad, en sí misma inconmensurable con cualquier parámetro humano, que llamamos "actividad" y "energía", "algo divino"; pero que **sólo** puede explicarse **desde** las múltiples dimensiones de lo fenoménico. Por eso Conway se niega a identificar actividad con átomo metafísico: la actividad en sí ni es extensa ni inextensa. Existen simplemente seres activos, todos ellos extensos en diversos grados, que **muestran mecánicamente** su actividad: "la naturaleza es una experta mecánica". Un estudio más completo de la polémica de Leibniz con los helmontianos véase en **Leibniz y la Tradición** vol. I. p. 675-711. Cfr. Introd. a esta edición II. 2.3.4; infra, nota 159.

mero cuerpo orgánico como un reloj en el que no existe un principio vital de movimiento. Es, por el contrario, un cuerpo vivo, dotado de vida y percepción y mucho más [128] sublime que un mero mecanismo o movimiento mecánico.

3. En segundo lugar, en cuanto al Hobbesianismo, éste es, a no dudarlo, todavía más contrario a nuestra Filosofía que el Cartesianismo. Pues, mientras Descartes admitió que Dios es un espíritu absolutamente inmaterial e incorpóreo, Hobbes afirma que Dios es material y corpóreo, incluso nada más que materia y cuerpo; así, Dios y las criaturas se confunden en sus esencias, y se niega que entre ellas haya esencial distinción[145]. Estas y otras muchas cosas de funestas consecuencias son los dictámenes de la Filosofía de Hobbes, a la que cabe añadir la de Spinoza, pues este Spinoza confunde igualmente a Dios con la criatura, y de ambos hace un único ente, todo lo cual se opone diametralmente a la Filosofía expuesta aquí por nosotros[146].

---

[145] Hasta aquí la crítica de Lady Conway a Hobbes es correcta. En efecto, Hobbes era materialista y atribuía incluso a Dios una naturaleza física o, mejor dicho, no podemos dar del Dios incognoscible más explicación que la fisicalista, la única de que somos capaces. Hobbes estaba preocupado por el problema de la actividad y el movimiento; pero todo movimiento era, para él, un movimiento de partículas físicas. El pensamiento mismo es una clase de movimiento físico. Lo que llamamos "mente" es sólo un nombre ---y además, arbitrario--- con el que designamos las actividades materiales de las partículas de nuestro cerebro. Por lotanto, toda idea es una imagen; una imagen lo es siempre de algo corporal, que designamos con un nombre. "El razonamiento ---dice Hobbes--- depende de los nombres, los nombres de la imaginación, y la imaginación acaso, como yo pienso, dependa del movimiento de los órganos corporales. De esta manera, la mente no es nada más que los movimientos de ciertas partes de un cuerpo orgánico" (The Philosophical Works. Ed. Haldane-Ross, vol. II, p. 65). Dios mismo es, pues, también un nombre. De esta manera, Hobbesse oponía al dualismo cartesiano. Pero, al resolver todo el ser en partículas materiales, se situaba en las antípodas de Conway.
Sin embargo, su nominalismo ---la separación entre la esencia (puro nombre) y la existencia contingente de *cada* cosa--- le permitía establecer la posibilidad de una transformación universal de todos los existentes, desde los más ínfimos a los más sublimes. Lo pretendiera o no, Hobbes y Conway coincidían en la defensa de un esencialismo/contingencia. Y así lo hace ver la vizcondesa en los párrafos que van a seguir a continuación.

[146] A través de Henry More, Conway conoció pronto el **Tractatus Theologico-Politicus** (TTP) de Spinoza, que acababa de publicarse en 1670, y que produjo también en Inglaterra un formidable escándalo. PR.PH no dice más de Spinoza, limitándose a criticar su supuesto panteismo. La mala prensa que rodeó la aparición y difusión del TTP y el desconocimiento de la **Etica** del filósofo holandés, impidieron a la vizcondesa comprender que sus propios presupuestos metafísicos ---la idea de principio y la relación principio/principiado, el animismo vitalista universal, la noción de Criatura/Modos, el "anima" como "idea corporis", etc--- no estaban tan alejados, en muchos aspectos, del fondo metafísico espinosiano, como ella creía. Véase, por ejemplo, **Etica** I, propos. 17, Escolio: "lo causado difiere de la causa precisamente en lo que ha recibido de la Causa". **Etica** II, propos. 7:, Escolio: "Sustancia pensante y sustancia extensa es una sola y misma sustancia, comprendida tan pronto bajo un atributo como bajo el otro. De igual manera, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras. Esto parecen haberlo visto algunos

4. Por otra parte, los débiles y falsos principios de algunos que han tratado equivocadamente de refutar la conocida Filosofía de Hobbes y de Spinoza, con perjuicio propio han dejado a éstos demasiado espacio; pues, lejos de refutar con eficacia a sus adversarios, más bien se han expuesto a sí mismos al ridículo y desprecio[147].

Puede objetarse que, al menos, en una cosa nuestra Filosofía parece semejante a la de Hobbes, a saber, en que mantiene que todas las criaturas son en origen una misma sustancia, [129] desde la más ínfima y despreciable a la más grande y nobilísima, desde el más pequeño reptil, gusano o mosca hasta el ángel más glorioso, incluso desde el minúsculo polvillo o arenilla a la más excelsa de las criaturas. Se añade, además, que toda criatura es material y corpórea, incluso que no es más que materia o cuerpo, y que, por consiguiente, hasta sus más nobles acciones son materiales y corpóreas o, al menos, se producen según un cierto modo corpóreo. Como respuesta a lo primero, yo concedo que todas las criaturas, de la más pequeña a la más grande, son originariamente una misma sustancia y, en consecuencia, todas ellas convertibles y transformables en su naturaleza de unas en otras; y, aunque Hobbes dice lo mismo, ello no implica la verdad de todo lo que dice; como tampoco otras partes de su Filosofía, donde Hobbes afirma alguna verdad, son por ello el Hobbesianismo[148].

---

hebreos como entre nieblas". **Etica** II, propos. 13: "el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra cosa". Escolio: "Lo que hemos demostrado hasta aquí es completamente común y se refiere igualmente a los hombres y a los demás individuos, que son todos animados, aunque en grados distintos", etc. Ni el "materialismo animado" de Spinoza está tan lejos de los "espíritus extensos" de Conway, ni el supuesto panteismo de aquel ofrece más dificultades que la nueva "Criatura o Sustancia Creada". Estos elementos comunes que subyacen confusamente, por debajo de grandes diferencias, entre ambos pensadores rigurosamente coetáneos e independientes entre sí, avalan una vez más la sospecha de fuentes judías no ortodoxas, esto es, neoplatónico-kabbalistas en el pensamiento de Spinoza, entre otras, probablemente, Cohen Herrera, como ya en páginas atrás he sugerido. Para un conocimiento mayor de la recepción de Spinoza en Inglaterra remito a **COLIE, R.: Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutsch Arminians**, Cambridge 1957, p. 66-116.

147 Posible alusión al **Arcana Atheismi revelata** de Fr. Cuperus que, según More, pretendiendo refutar el "Tractatus", se hizo más peligroso que el propio Spinoza. Véase en **NICOLSON, M.:** o.c. p. 429, una curiosa carta de More a Conway. **COLIE, R.:** o.c. p. 74-75.

148 Es interesante observar hasta qué medida la diametral oposición entre Hobbes y Conway ---materialismo frente a espiritualismo--- no lo es tanto, si tenemos en cuenta la noción "light" que la vizcondesa tiene de "espíritu". Su elaboración metafísica de los gases y archaei helmontianos y su noción de "emisión de imágenes" podría (?) tener una lectura "materialista", con todos los respetos a sus beligerantes declaraciones en contrario. Frente al dualismo de Descartes y More, Hobbes y Conway eran monistas por las mismas razones metafísicas, esto es, porque, según ellos, todas las criaturas tienen una única y la misma esencia o sustancia o, lo que es lo mismo, sólo existe lo individual. Véase Introd. nota 91, y texto traducido notas 65 y 66. Naturalmente, para Conway, como para Leibniz, lo individual, cada partícula de materia, está cargada de "vida", "percepción" o "fuerza activa"; su nominalismo es, en este sentido, metafísico, cosa que Hobbes nunca habría admitido.

5. Justamente este principio, lejos de servir en nada a sus errores, es lo más valioso que hay para su refutación. Así, por ejemplo, los seguidores de Hobbes argumentan que todas las cosas son una, porque vemos que todas las cosas visibles pueden transformarse unas en otras; incluso sostienen que las cosas visibles podrían cambiarse en invisibles, tal como el agua se hace aire y un leño encendido se convierte en su mayor parte [130] en algo invisible tan sutil, que escapa a cualquier observación de nuestros sentidos; igualmente, y a la inversa, las cosas invisibles se hacen visibles, como cuando del aire proviene el agua, etc. De aquí concluye él que nada hay tan humilde que no pueda llegar hasta lo más supremo.

Pero veamos la respuesta a este argumento. Sus detractores niegan en general el antecedente, afirmando que no hay ninguna especie natural que pueda convertirse en otra: cuando se quema un leño, dicen muchos, tal leño es un compuesto de dos sustancias, materia y forma: la materia permanece la misma, pero la forma del leño se destruye y aniquila y se produce en la misma materia una nueva forma de fuego; según ellos, pues, se da una continua aniquilación de sustancias reales y la producción de otras nuevas en este mundo[149]. Pero esta posición es tan ingenua, que ha inducido a otros muchos hasta negar rotundamente que, en el caso de leño, éste se transforme en fuego y después en humo y en cenizas! Toda esta gente persiste continuamente en el mismo error en otras transformaciones, como cuando un leño se transforma en un animal, pues en efecto vemos con frecuencia nacer de un leño podrido, o incluso del estiércol, criaturas vivientes. En este caso, ellos niegan que el leño se haya convertido en un animal, pues el leño, dicen, no es más que materia, y la materia no tiene [131] vida ni es capaz de vida y percepción y, por lo tanto, este animal que tiene vida y percepción ha debido recibirla de otra parte; ha de contener, pues, en sí un espíritu o alma que no sea parte del cuerpo, ni proceda de él, sino que haya sido introducido en él. Pero, cuando se les pregunta de dónde proviene este espíritu, quién lo introduce allí, o por qué le ha sido dado el espíritu de esta especie y no de otra, entonces resulta que en última instancia permanece siempre el agua, con lo que quedan a merced de sus adversarios[150].

---

[149] Esta sería la posición de las Escuelas aristotélicas, que tanto había criticado el gran maestro JBVH. Cfr. por ejemplo, **Physica Aristotelis et Galeni ignara**, en "Ortus", p. 45-51. Véase nota siguiente.

[150] J.B. Van Helmont, y Conway aquí tras él, niega que las substancias se generen y corrompan, lo mismo que dirá Leibniz. Los tres defienden que las formas---los archei o mónadas--- son producidas por Dios en el origen, y permanecen haciendo fluir su organismo material, puesto que el archeus contiene "**scientiam finium et habitudinum naturaliter ei infussam**"; es decir, su actividad, su "vis insita", preexiste en él hasta su disolución (**Causae et initia naturalium**, n. 10-11, Ortus 34), o sin disolverse nunca, según Leibniz, pues para éste ---no así para J.B. Van Helmont--- toda forma es substancia imperecible. Por lo tanto, sólo la materia se corrompe y genera; y, como en toda corrupción permanece la "vita media", tampoco la corrupción es privación, sino el flujo de los organismos por la acción del archeus o la mónada. **Magnum Oportet**, n. 17-20, en **Ortus** 153: "Formae non corrumpuntur umquam; intereunt quidem. Mens humana dumtaxat abscedit sospes, reliquae autem formae omnes pereunt. Materia vero nec abscedit nec interit, at corrumpitur. Adeoque corruptio solius est materiae. Est ergo corruptio dispositio quaedam materiae a fatiscente rectore Vulcano <archeo> derelictae".

En consecuencia, para refutar y superar la Filosofía Hobbesiana y Spinoziana, nuestra Filosofía concede el antecedente, es decir, que todas las especies de criaturas pueden convertirse unas en otras, de forma que la más *ínfima llegue a ser la más elevada, y ésta* (tal como en su propia naturaleza era desde el origen) se transforme en la más ínfima; bien entendido, según el curso y sucesión que la Sabiduría divina ha dispuesto, a fin de que una mutación siga a otra con un orden establecido; así A se transformaría primero en B, antes de poder convertirse en C, y en C antes que en D, etc[151].

Pero negamos el consecuente, a saber, que Dios y las criaturas sean una y la misma sustancia. Pues en todas las transmutaciones de las criaturas desde una especie a otra, esto es, de la piedra a la tierra, de la tierra a la planta, de la planta a [132] la oveja, de la oveja a la carne humana, de la carne humana a los espíritus más serviles del hombre, y de éstos a los espíritus humanos más nobles, nunca puede darse un progreso y ascensión hasta Dios, que es el Supremo de todos los entes, y cuya naturaleza supera siempre infinitamente a toda criatura, por supremo que sea el grado en que ésta se constituya. La naturaleza de Dios es inmutable en todos sus modos, de manera que no admite la más leve sombra de mutación. Por el contrario, la naturaleza de la criatura consiste en ser mudable.

6. En segundo lugar, cuando en la objeción se dice que en esta Filosofía toda criatura es material y corpórea, incluso que no es sino la materia misma y el cuerpo mismo, tal como enseña Hobbes, respondo que por "material y corpóreo", así como por "materia y cuerpo", aquí se entiende algo completamente distinto de lo que entiende Hobbes, y que ni siquiera en sueños se le alcanzó a Hobbes ni a Descartes. ¿Qué es lo que ellos entienden por "materia y cuerpo", o qué atributos les asignan? Sólo éstos: extensión e impenetrabilidad; pero ambos son uno y el mismo atributo, así como la figura y la movilidad pueden reducirse al primero. Ahora bien, aun suponiendo que sean atributos distintos, nada avanzamos con ello y nunca nos permitirán comprender en qué consiste esta admirable sustancia que ellos llaman cuerpo y materia. No penetran más allá de la corteza [133] y el caparazón y nunca contemplan el núcleo. Tocan sólo la superficie sin mirar jamás el centro; realmente ignoran los excelentes y nobles atributos de esta sustancia, que ellos llaman materia y cuerpo, sin entender nada de ellos[152].

---

151 A la luz de esta doctrina helmontiana, léase, entre otros muchos que podrían citarse, estos párrafos de Leibniz: "No solamente las almas, sino también los animales son ingenerables e incorruptibles; sólo son desenvueltos, envueltos, revestidos, despojados, transformados" **Principes de la Nature** GP. VI 601. "La muerte misma no es otra cosa que una disminución y un recogimiento por el cual un animal es siempre reducido a volumen pequeño y despojado de los añadidos que el nacimiento y el alimento le han dado (...). Es verdad que en la vida visible se muere y se envejece, porque hay que acercarse a la muerte. Pero en la vida entera y perpetua (de la que esta vida visible no es más que un fragmento y como un simple cambio de teatro), al no haber muerte, tampoco hay envejecimiento, y se avanza siempre sin retroceder, pero también sin llegar jamás a la última perfección, debido a la naturaleza misma del progreso infinito", A Sofía, 28 octubre 1696: A. I. 13, n. 59, p. 86.

152 Refutados hasta aquí sus adversarios, Conway se dispone a ofrecer, en síntesis, su sistema.

Si se me pregunta cuáles son, pues, estos excelentes atributos, respondo que son los siguientes: el espíritu o vida, y la luz, bajo la cual incluyo la capacidad para toda clase de operaciones mentales, sea percepción o conocimiento, así como la posibilidad de amor, de potencia y actividad, de gozo y de fruicción, que las más nobles criaturas tengan o puedan llegar a tener, de forma que la más vil e insignificante criatura, hasta el polvo o la arena más pequeña, sea capaz de todas estas perfecciones; naturalmente, a través de las diversas transmutaciones sufridas mutuamente que, de acuerdo con el orden natural de las cosas, requieren largos períodos de tiempo para su consumación; aunque, sin duda, el poder absoluto de Dios habría podido acelerarlo todo, si lo hubiera tenido a bien, y producir el efecto en un momento. Pero la sabiduría de Dios ve más conveniente que todo proceda según su curso y orden natural, a fin de que se muestre de este modo esa fertilidad que infundió a todos los entes y puedan las criaturas mediante su propia actividad tener espacio para proveerse a sí mismas de una perfección siempre mayor, [134] como instrumentos de la sabiduría, la bondad y el poder divino que obra en ellas y con ellas: así disfruta la criatura de un mayor gozo, cuando posee lo que tiene como fruto de su propia tarea[153].

Pero la capacidad para las mencionadas perfecciones es un atributo absolutamente distinto: vida y percepción son absolutamente distintas del atributo anterior, es decir, de la extensión y la figura; de esta manera, la acción vital es completamente distinta del movimiento local o mecánico, aunque éste no está separado ni es separable de ella, sino que siempre es utilizado por ella como instrumento, al menos en su concurso con las otras criaturas[154].

7. He dicho que Vida y Figura son atributos distintos de una sustancia; así pues, de la misma manera que uno y el mismo cuerpo puede transformarse en toda clase de figuras, de suerte que la figura más perfecta envuelve a la más imperfecta, por la misma razón uno y el mismo cuerpo puede transformarse de un grado de vida a otro más perfecto, que envuelve siempre en sí al inferior. Un ejemplo de figura lo tenemos en el prisma traingular, que es, entre todos los cuerpos sólidos rectilíneos, la primera figura en que un cuerpo es convertible; y de éste se pasa al cubo, que es una figura más perfecta que envuelve al prisma. De cubo puede transformarse en otra figura aún más perfecta, que se acerca más a la esfera, y sucesivamente a otra todavía [135] más próxima a ésta; así se asciende de una figura más imperfecta a otra más perfecta hacia el infinito: no existe aquí límite alguno que impida afirmar que este cuerpo pueda transformarse en una figura más perfecta. El

153 La valentía de la vizcondesa no tiene límites. El principio de continuidad vital sin aquellas restricciones que vimos en J.B.Van Helmont y en Leibniz. Aquí la evolución puede ir desde lo más vil a lo más sublime. Una verdadera actividad **causal** interna por parte de la criatura en su doble dimensión física y ética. Es importante esta afirmación porque luego, cuando analice la naturaleza y origen de la "acción vital" (IX, 9) de la criatura, Conway tendrá dificultades.

154 Es importante esta distinción, que ya había hecho Cudworth (**True Intell. Systh.** p. 668), y que será pieza capital en la armonía preestablecida leibniziana: la acción vital o fuerza activa es real y sustancial, distinta del movimiento local, que es fenoménico: instrumento de la acción vital (Conway), bien fundado en la fuerza activa de la sustancia simple (Leibniz).

significado de esto es que, al consistir tal cuerpo en planos rectos, siempre es transformable en una figura más perfecta, sin poder alcanzar jamás la perfección de la esfera, pero acercándose siempre indefinidamente a ella. Lo mismo ocurre con los diversos grados de vida, que, teniendo principio, nunca tienen fin; la criatura es capaz de un ulterior y más perfecto grado de vida siempre más y más hacia el infinito, sin que no obstante nunca pueda llegar a la igualdad con Dios; así como la esfera es más perfecta que todas las demás figuras, Dios es siempre infinitamente más perfecto que la criatura, en su suprema altura a la que nadie puede acceder.

8. Así pues, figura y vida son, sin duda, atributos distintos de la misma sustancia, pero no contrarios. La figura sirve a la operación de vida, tal como lo observamos en el cuerpo humano y animal: la figura del ojo sirve para la vista; la figura de la oreja, para el oído; la de la boca, los dientes, los labios y la lengua, para el lenguaje; la figura de las manos y los dedos, para la acción; la figura de los pies, para caminar; y de la misma manera, las figuras de todos los restantes miembros colaboran de forma importante a las operaciones [136] vitales que realiza el espíritu mediante estos miembros; incluso la figura del cuerpo íntegro es, en orden a las propias operaciones de vida del hombre, más apta que ninguna otra figura, cualquiera que ésta sea o cualquiera que sea el modo como pueda obrar; de esta manera, figura y vida cooperan entre sí perfectamente en una sustancia o cuerpo, donde la figura es el instrumento de la vida, sin el que es imposible realizar ninguna operación.

9. De manera semejante, el movimiento local y mecánico, es decir, la traslación de un cuerpo de un lugar a otro, es un modo u operación distinto de la acción u operación de vida, aunque ambos sean igualmente inseparables, de suerte que la acción vital no puede en ningún modo existir sin algún movimiento local, pues éste es su instrumento. Así, el ojo no puede ver sino cuando en él ha entrado la luz, la cual es el movimiento que excita en el ojo la acción vital que es la visión; y de la misma manera ocurre con todas las demás operaciones vitales en todo el cuerpo. Pero la acción de vida es un modo de operar mucho más noble y más divino que el movimiento local, y ambos competen a una misma sustancia y cooperan bien entre sí. Pues al tiempo que el ojo recibe desde fuera dentro de sí la luz que llega del objeto que ve, él mismo emite su luz o espíritu al objeto, y en esta luz y espíritu está la acción vital que unifica el objeto y la visión[155].

---

[155] Es difícil formular con más brevedad y precisión lo que Leibniz exigía a la armonía preestablecida: "tot entelechiae quot corpora organica" (GP. II 368), tantos órganos con movimiento corporal cuantos "espíritus ministrantes" que lo activan, y el "espíritu regente" que preside la actividad metabólica general del organismo como un todo (PR.PH. VI 11, 67-68; VII 4, 104-108), según había enseñado JBVH. En **Parad. Disc.** II, 1, p. 9-11, había mostrado extensamente Fr. Mercurio que "cada hombre emite una imagen espiritual ideal de sí mismo, como un cuerpo espiritual o un espíritu corporal, desde sí mismo a otro hombre o cosa que capta con alguno de sus sentidos, y al mismo tiempo recibe una imagen semejante que brota de la persona o cosa por él captada". Y en **Spirit of Diseases** n. 32, p. 70-71: "considerando que la esencialidad de cada cosa, es decir, lo que constituye su esencia y forma su figura es espíritu, se sigue que no sólo cada criatura, sino cada parte o miembro de ella emite su imagen espiritual o esencia, según confirma la experiencia". Los actos de los sentidos no son algo corporal, sino

Por lo tanto, Hobbes y todos sus secuaces se equivocan gravemente cuando afirman que el conocimiento y la percepción no son más que una [137] mutua reacción de partículas corporales, donde por "reacción" entienden el mero "movimiento local o mecánico". Conocimiento y percepción son, sin embargo, algo realmente mucho más noble y más divino que todo movimiento local o mecánico de cualesquiera partículas. Son un movimiento o acción de vida, que usa de éste como de instrumento cuyo servicio consiste en excitar la acción vital en el sujeto o percipiente. Lo mismo que el movimiento local, también la acción vital puede transmitirse a través de varios cuerpos por muy distantes que estén entre sí, y es en virtud de ella como éstos se unen sin que intervenga ninguna nueva traslación de cuerpo o de materia[156]. Imaginemos, por ejemplo, una viga de madera de inmensa longitud, desde el Boreal al Austral, que sea movida en uno de sus extremos; el otro extremo también se moverá necesariamente; pero la acción se transmite a través de toda la viga sin emisión de ninguna partícula de materia que comunique el movimiento de un extremo a otro, pues la viga por sí misma basta para transmitir dicho movimiento. De la misma manera, la acción de vida puede propagarse júnto con el movimiento local de una cosa a otra, incluso a gran distancia, siempre que se dé un medio de transmisión adecuado. Pero conviene aquí observar que, en todo movimiento y también en toda acción vital, existe una especie de espiritualidad o sutilidad en cierto modo divina, de la que ninguna sustancia creada o cuerpo es capaz, a saber, la existencia [138] "por presencia íntima" que, como ya se ha probado más atrás, no compete a ninguna sustancia creada y es propia sin embargo de todo movimiento o acción cualquiera. En efecto, el movimiento o la acción no es una materia o sustancia, sino su Modo de existir; por lo tanto, está íntimamente presente a su sujeto, del que es Modo, y puede pasar de cuerpo a cuerpo hasta una gran distancia, si encuentra un medio apto para ser transmitido. Cuanto más fuerte es un movimiento, más lejos puede llegar. Así, cuando se lanza una piedra en un estanque, se produce un movimiento en todas direcciónes desde el centro a la

una realidad espiritual producida por la "autokinesis" o programa interno del Formador o Espíritu, y es ---dice Van Helmont--- "a necessary consequence of this Axiom, that Bodies, as such, cannot form any thing, but that they themselves must be continually formed by their Spirit of Life", **Spirit of Diseases** n. 91, p. 131-132. Véase en **Leibniz y la Tradición** vol. I. p. 737-753 un tratamiento más extenso de las semejanzas y diferencias entre Leibniz y Conway-Helmont en este punto.

156 En los párrafos que siguen hasta el final, Conway sugiere una noción de movimiento verdaderamente interesante y muy leibniziana, al menos si pensamos en el Leibniz joven. En síntesis, es esto. El movimiento, tanto el movimiento local como la acción vital de la que aquel es instrumento, no se transmite por emisión de partículas. Pero el movimiento tampoco se mueve: "motus quidem non movetur, sed saltem movet rem ipsam". El movimiento está en las cosas "por presencia íntima", en cierto modo divina, y por lo tanto no está sometido ni al tiempo ni al lugar; abstractamente considerado, es "instantáneo", es el Modo como las cosas existen; es la fuerza, la potencia o actividad mediante la cual se pueden extender las cosas a través del continuo, como se puede observar en el extremo de una larga viga cuando se induce un impulso en el otro extremo. El movimiento contiene una admirable sutileza o espiritualidad por encima de todas las criaturas, las cuales no pueden estar presentes unas en otras por "presencia íntima" como están Dios y el movimiento. Véase VII 4, 95-96. Cfr. Introd. II. 2.3.3.

circunferencia hasta una gran distancia, formando círculos concéntricos tanto mayores cuanto más largo sea el Modo, hasta que por fin desaparecen de nuestra vista; y, sin duda, todavía debe de hacer círculos mayores durante un espacio de tiempo más largo, pero que nosotros no podemos detectar por la torpeza de nuestros sentidos. Este movimiento se transmite del centro a la circunferencia sin que ningún cuerpo o sustancia lo transporte desde la piedra[157]. De la misma manera una luz externa, que es una acción o movimiento excitado por un cuerpo luminoso, puede transmitirse a través del agua, vidrio, cristal o cualquier otro cuerpo diáfano, sin que sustancia alguna, cuerpo o materia, lo transporte desde el cuerpo luminoso del que la acción procede. No niego por ello que [139] la materia sutil abundantísima emane continuamente de todos los cuerpos luminosos, de forma que toda la sustancia de la candela encendida se consume en tales emanaciones; sin duda, ésta contiene en sí el movimiento y la acción que llamamos luz; pero esta acción o movimiento puede aumentar, verbigracia, mediante un cristal capaz de concentrar todas estas sutiles emanaciones de cuerpos y dejarlas pasar por un mínimo espacio pero con la abundancia suficiente como para comunicar toda la luz. Ahora bien, ¿cómo es posible que el cristal, que transmite muy fácilmente la luz a pesar de ser tan duro y sólido, puede recibir tantos cuerpos y dejarlos pasar tan fácilmente, cuando otros cuerpos no tan duros ni tan sólidos los retienen? Porque es el caso que un leño no es tan duro ni tan sólido como el cristal y sin embargo el cristal es transparente y el leño no lo es. Ahora bien, como el leño es más poroso que el cristal por ser menos sólido, consiguientemente la luz no ha de venir por los poros del cristal sino por la misma sustancia de éste y, al no adherirse a él ni producir incandescencia, ha de ser por una cierta presencia íntima, pues la luz no es sustancia o cuerpo sino mera acción y movimiento. Así pues, el cristal es un medio más cómodo que el leño para recibir este movimiento que llamamos luz, y por eso ésta pasa por aquel y no por éste; de esta manera, al haber una gran variedad de movimientos y operaciones [140] de los cuerpos, cada movimiento requiere su propio medio de transmisión. Es, pues, manifiesto que el movimiento puede transmitirse a través de diversos cuerpos mediante una particular clase de penetración, que ningún cuerpo o materia, por sutil que sea, puede realizar, a saber, por la presencia íntima. Y si el movimiento local o meramente mecánico puede hacer esto, no cabe duda de que la acción vital, que es una clase de movimiento más noble, puede también hacerlo. Y si puede

[157] Cfr. VII, 4, 94-101.Véase la misma metáfora y la misma idea en Leibniz: "El universo todo entero, aunque no tiene límites, es sin embargo todo de una pieza, como el agua de un gran vaso; y así como en un vaso lleno de agua, por grande que sea, el menor movimiento se extiende hasta los bordes aunque sea insensible por la distancia, así también en este gran vaso del universo, que no tiene límite, es preciso que el más pequeño movimiento se extienda y dilate hasta el infinito. Esta misma propagación infinita tiene lugar no sólo respecto de los lugares, sino también respecto de los tiempos. Pues todo movimiento que se produce en el presente, por débil que sea, se conserva para toda la eternidad, sin que jamás pueda ser destruido naturalmente", A Sofía: A. I. 13, n. 59, p. 85. La misma metáfora en **Theodicée** n. 9: GP. VI 107: "Todo está relacionado en cada mundo posible: el universo, como quiera que sea, es todo él de una pieza, como un océano: el más mínimo movimiento extiende su efecto a cualquier distancia, aunque tal efecto se haga menos sensible a medida que aumenta la distancia". Este océano, no obstante, no es el alma del mundo: GP. VI 55; 629ss.

penetrar por su íntima presencia los cuerpos por los que pasa, entonces ha de poder transmitirse de un cuerpo a otro en un instante, más aún, no necesita en absoluto de tiempo alguno. Entiéndase bien, el movimiento o acción en sí misma no necesita tiempo, ni el más mínimo, para transmitirse, aunque evidentemente es imposible que un cuerpo, en el que se ha de realizar el movimiento de un lugar a otro, no tenga necesidad de algún tiempo, mayor o menor de acuerdo con la clase de cuerpo y la vehemencia del movimiento que lo transporte.

Vemos así cómo toda acción y movimiento, abstractamente considerados, contienen en sí una admirable sutileza y espiritualidad por encima de todas las sustancias creadas, cualesquiera que ellas sean, de forma que ni el lugar ni el tiempo los puede limitar, no siendo sin embargo otra cosa que Modos de las sustancias creadas, esto es, la fuerza, la potencia y la actividad mediante la que éstas se pueden extender en grandes sustancias[158], más allá de lo que cada sustancia ella misma puede hacer[159].

Podemos, [141] pues, distinguir la extensión material y la virtual: cada criatura tiene esta doble extensión. Extensión material es aquella que la materia, cuerpo o sustancia posee ella misma, prescindiendo de todo movimiento o acción: esta extensión, hablando con propiedad, no es ni mayor ni menor, sino que permanece siempre la misma. La extensión virtual es el movimiento o acción que la criatura tiene, dado inmediatamente por Dios o inmediatamente recibido de otra co-criatura próxima. El que tiene inmediatamente de Dios (de quien también tiene su esencia), y que es el efecto natural y propio de su esencia, es, hablando con rigor, el movimiento propio de la criatura, pues procede del interior de sí misma y, por eso, puede llamarse movimiento interno, para distinguirlo del externo que proviene de fuera y, por lo tanto, respecto de él puede denominarse peregrino. Cuando tal movimiento externo tiende a llevar al cuerpo hacia algún lugar u objeto al que por naturaleza propia él no está inclinado, el movimiento es violento y no natural; así, cuando se lanza una piedra al aire hacia arriba, este movimiento no natural y violento es totalmente local, mecánico y de ninguna manera vital, pues no procede de la vida del

158 "substantias" = distancias o extensiones.

159 La actividad vital es una realidad divina que penetra a la substancia no en sus poros, como una substancia más sutil puede penetrar a otra más densa, sino que la penetra por presencia íntima, como Dios lo penetra todo. Es, pues, el modo de existir de cada substancia, su fuerza y su potencia, su extensión virtual, lo que la individualiza. Invirtiendo, tal vez, la terminología de Conway y con su permiso, casi podríamos decir que no es la "activitas" el modo de la substancia, sino, al revés, el individuo "substancia" es un modo de la "activitas", lo que nos llevaría a coincidir con Spinoza. Porque, si la "activitas" se considera en abstracto ---dice Conway--- es instantánea, esto es, ajena al espacio, al tiempo, al lugar, está por encima de todas las substancias creadas, y sólo cuando el individuo "substancia" realiza el movimiento, se muestra en ella fenoménicamente el tiempo y la extensión material. Como vimos más atrás (cfr. notas 144ss), Leibniz pretendió que esta "activitas", liberada del espacio, del tiempo y de la extensión, que Conway consideraba ***todavía*** como la energía divina en sí, fuera ***ya*** cada substancia concreta, cada vis activa ***antes*** de hacerse mónada organizada en sus operaciones. Estos admirables párrafos finales del manuscrito de Conway muestran, con todas sus dificultades, el lugar que la vizcondesa merece en la historia del pensamiento.

objeto movido. Por el contrario, todo movimiento que procede de la vida y voluntad propia de la criatura es vital: lo llamo movimiento de vida, y no es totalmente local [142] y mecánico como el otro, sino que tiene en sí vida y actividad vital[160]. Esta es la extensión virtual de la criatura, y es mayor o menor según su especie y el grado vital del que esté dotada dicha criatura. Cuando la criatura llega a una especie y grado de vida más noble, recibe una mayor potencia y actividad para moverse a sí misma y transmitir sus movimientos vitales a la máxima distancia.

Mas, cómo pueda transmitirse el movimiento o acción de un cuerpo a otro es un gran problema a debate; pues, en efecto, no es sustancia o cuerpo; y si sólo es un Modo del cuerpo, ¿cómo el movimiento puede pasar por sí mismo de su propio sujeto a otro, si la esencia misma o entidad del Modo consiste en ser inherente a su cuerpo y existir en él?[161].

---

[160] Aunque pudiera parecer que Conway reproduce aquí la doctrina aristotélica, no es así. Y una vez más hemos de volver a la revolución biológico-teológica de Juan Bautista Van Helmont, que, en una breve nota, no es posible exponer con la *detención que merece*. JBVH defiende que en los procesos de transformación ningún objeto natural es creado ni destruido por completo ni reducido a su "vita prima", la semilla, sino que ésta se conserva en su "vita media" en grado variable, flúido o disminuido por la interacción de los archeos, como ocurre, por ejemplo, en la absorción del material alimenticio (**Magnum Oportet**, n. 3, en "Ortus", p. 150; cfr. PR.PH. VIII, 5, 122-124). Por lo tanto, ni hay generación ni corrupción de las formas stricto sensu, ni los seres naturales se definen como aquellos que contienen en sí mismos un principio "genérico" de movimiento y de reposo, pues todo ser, para iniciar su actividad, debe poseer previamente algunas cualidades "originarias" que lo determinan, "cum non detur esse sine proprietatibus essentialibus" (**Physica Aristotelis et Galeni ignara**, n. 2, "Ortus", p. 46). Dios debió, pues, crear desde el principio las semillas activas, cada una con su ***propia*** cualidad o actividad que conserva, no siendo la generación y la muerte más que la distinta y variable disposición de la materia ---el Agua---, llevada a cabo por la acción metabólica de los gases-archeos en ella contenidos (**Complexionum atque Mistionum elementalium Figmentum**, n. 13-14, "Ortus", p. 106; cfr. también **Imago Fermenti**, n. 12, "Ortus", p. 113; **Ignotus Hospes morbus**, n. 38, "Ortus", p. 492). Es a estos principios individuales, dotados de vida propia, a los que Conway llama "extensión virtual", que no es substancia o cuerpo, sino una suerte de "presencialidad divina" en lo creado.

[161] Es ciertamente una dificultad seria. Si el movimiento es un Modo del sujeto, sólo puede ser inherente a él. ¿Cómo, pues, se traslada a otro sujeto? Si dividimos indefinidamente las partes de los sujetos contiguos, de forma que el salto del movimiento de un cuerpo a otro sea menor que cualquier salto asignable, nos encontramos frente al "laberinto del continuo", que Leibniz ya vió, al menos desde el **Pacidius Philalethi** de 1676 y constituyó una obsesión a lo largo de toda su vida. Conway, como Leibniz en aquella temprana época, se entrega a la dificultad: "el modo de esta propagación ha de ser mediante real producción o creación". Leibniz: "Pienso que la mejor manera de explicar esto es diciendo que el cuerpo E se extingue de alguna manera y se aniquila en B, y se crea de nuevo y resucita en D, lo que podríamos designar con un nuevo y hermosísimo vocablo "transcreación" (**COUTURAT, L.: Opuscules et Fragments inédits**, p. 624).

Pero esta solución nos puede entregar de manos en el Ocasionalismo. Conway utiliza varias veces la expresión "instrumento" divino para hablar de la acción vital de la criatura. "Y esto es todo lo que la criatura, como instrumento de Dios, puede hacer para moverse a sí misma o a

Me parece que la mejor respuesta a esta objeción es la siguiente: el movimiento no se propaga de un cuerpo a otro con traslación local, porque el movimiento mismo no se mueve, sino que mueve al cuerpo en el que está. Pues, si un movimiento se propagara con traslación local, tal movimiento debería ser propagado por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito, lo que es absurdo. Por consiguiente, el modo de esta propagación ha de ser mediante real producción o creación, por así decirlo; de manera que así como solamente Dios y Cristo puede crear la sustancia de una cosa, pues ninguna criatura es capaz de crear o dar entidad a una sustancia [143] ni siquiera como instrumento, así tampoco ninguna criatura puede por sí misma dar existencia al movimiento y acción vital, sino que ha de hacerlo de manera subordinada respecto de Dios, como instrumento suyo; de esta forma, el movimiento en una criatura puede producir el movimiento en otra criatura; y esto es todo lo que la criatura, como instrumento de Dios, puede hacer para moverse a sí misma o a otra criatura próxima. Mediante estos movimientos no se crea una nueva sustancia, sino nuevas especies de cosas, multiplicándose las criaturas en sus especies, al obrar unas sobre otras o mover unas a otras. Esta es toda la obra de la criatura o de la Creación como instrumento de Dios. Si la criatura se mueve contra la voluntad de quien ella es instrumento, peca y por ello es castigada. Mas Dios no es causa del pecado, pues, como más atrás se ha afirmado, cuando peca la criatura, no hace más que abusar de un poder que Dios le ha concedido: la criatura es la culpable, quedando Dios completamente libre de toda mancha o sombra de tal acto.

Podemos ya resumir lo que se ha dicho acerca de los atributos del cuerpo, a saber, que éste no sólo tiene cantidad y figura, sino también vida; que puede moverse no sólo mecánica y localmente, sino vitalmente, y puede transmitir su acción vital hasta donde quiera mientras tenga un medio adecuado; y si no lo tiene, puede extender [144] su acción mediante la sutil emanación de sus partes, lo que constituye su propio medio, el más cómodo y adecuado para recibir y transmitir su acción vital.

Con todo esto se puede responder fácilmente a todos los argumentos con los que algunos quieren probar que el cuerpo es incapaz de conocimiento y percepción; se puede así mismo mostrar fácilmente cómo un cuerpo cualquiera puede llegar gradualmente a esta perfección, de manera que no sólo sea capaz de la percepción y conocimiento que tienen los animales, sino de cualquier perfección de la que pueda estar dotado un hombre o un ángel. De esta manera, y sin refugiarnos en una metáfora restrictiva, podremos entender las palabras de Cristo, cuando dice que "de las piedras puede Dios suscitar hijos de Abraham"[162]. Negarle a Dios el infinito poder de suscitar de las pequeñas piedras hijos de Abraham sería la mayor impertinencia.

**FIN**

otra criatura próxima". Pero, entonces, ¿es la criatura, ella misma, verdaderamente activa? Con la suprema duda en la pluma, nos deja la vizcondesa Lady Conway a las puertas del leibnizianismo.

[162] Mt. 3, 9.

# *Índice Analítico*

La monadología de Lady Conway es un espacio infinito de espejos singulares, irrepetibles y capaces de adoptar y representar todas las formas vitales posibles. Se recogen aquí en un único orden alfabético los términos de personas y conceptos más importantes, seguidos entre paréntesis de sus referentes especulares más directos.

**acción vital (o de vida)** (v. movimiento vital, local; actividad; figura): 40, 44, 45, 52, 137, 171, 179, 180, 203, 213, 219, 220, 221, 223.

**actividad (de los espíritus)** (v. sutilidad/densidad/dureza; f. plástica): 29, 30, 31, 40, 42, 44, 45, 47, 48s, 51, 52, 53, 57, 59, 60, 63, 65, 66, 68, 69, 114, 121, 136, 137, 159, 171, 177, 179, 180, 190, 192, 195, 197, 204, 209, 214, 215, 217, 219, 220, 223, 224.

**"Adam Kadmon"** (v. sefiroth; Cristo; Medio): 21, 27, 28, 43, 112, 115, 116, 122, 141, 142, 145, 146, 148, 151, 159.

***Adumbratio Kabbalae Christianae*** (v. Helmont, F.M.): 43, 111, 115, 117, 124, 136, 142, 146, 152, 178, 179, 191, 197.

**"Aen-Soph"** (v. Dios): 30, 43, 45, 115, 116, 133.

**agua** (v. fuego): 182, 201, 206, 217.

**alimentos** (v. transformación): 136, 162, 163, 166, 201, 209, 218.

**alma** (v. cuerpo; espíritu): 14, 60, 165, 185, 186, 192, 195, 197, 201, 202, 204, 205, 206, 215, 217.

**del Mesías**: 116, 149.

**alquimia**: 34, 170, 194.

**Altmann, A.**: 49, 112, 116, 117.

**amor (de todas las criaturas)** (v. semejanza): 159, 160, 167, 177, 182, 184ss, 186, 194, 219.

**analogía (analógico)**: 40, 160, 170, 183.

**Anaxágoras**: 39.

**ángeles (buenos/malos)** (v. bien, mal): 201, 210.

**"anima mundi"**: 54, 63, 159, 185, 210, 222.

**animálculos (animales)** (v. semillas): 29, 206, 207, 218.

**animismo**: 40, 54, 60, 61, 215, 216.

**"Antiguos y Modernos"**: 11, 40.

**anticartesianismo** (v. Descartes): 23, 39, 214.

**antitrinitarismo**: 114, 115, 117, 172.

***Apocalipsis***: 24, 25, 32, 33, 206.

**Arana, J.**: 30.

**"archeus"** (v. formador; mónada; metabolismo; Helmont J.B.): 18, 21, 27, 29, 30, 47, 50, 51, 52, 132, 136, 137, 165, 167, 170, 171, 172, 180, 182, 190, 197, 208, 209, 210, 216, 217, 224.

**Aristóteles**: 10, 20, 47, 52, 121, 134, 156, 158, 165, 190, 191, 192, 195, 208, 217.

**armonía universal**: 16, 47, 52, 151.

**armonía preestablecida** (v. "archeus"; mónada; Leibniz): 29, 31, 45, 132, 173, 219, 220.

**Arnauld, A.**: 42, 63, 157, 158.

**arrianismo** (v. antitrinitarismo): 117.

**ascender/descender** (v. corporalización/espiritualización; sutilización/densificación): 47, 48, 137, 148, 151, 161, 163, 165s, 178, 180, 204, 207.

**ateísmo**: 31, 32.

**átomo** (v. mónadas físicas): 39, 48, 49, 62, 132, 136, 187, 195, 214.

**atracción**: 14, 29, 34, 210.

**atributo (s)**: 42, 141, 142, 156, 157, 162, 177, 182, 189, 194.

**incomunicables**: 146, 157, 183.

**comunicables**: 113, 146, 149, 161, 177, 183, 184.

**diferenciantes**: 141, 142, 187, 184, 189.

**contrarios**: 201, 213, 218, 219.

**"autokinesis"**: 18, 43, 62, 187, 221.

**"aziluth"**: 116.

**Bacon, Fr.**: 8, 9.

**Baldi, ML.**: 48.

**Barrow, I.**: 8.

**Baxter, R.**: 23.

**Bayle, P.**: 62, 67, 137.

**Becco, A.**: 26.

**Berkeley, G.**: 66.

**Bernoulli, Johann:** 46, 67, 68.

**Bertoloni, D.:** 30.

**Bianchi, M.:** 14.

**bien** (v. mal): 142, 146s, 178, 180, 186, 197.

**Boecio, A.N.S.:** 179.

**Boileau, N:** 8.

**bondad (infinita, communicable):** 121, 123, 124, 129s, 130, 131, 133, 146, 161, 162, 178, 182, 183, 186, 187.

**Boreel, Adam:** 33.

**Bossuet, J-B.:** 8.

**Bourguet, L.:** 46, 141, 164.

**Bouveresse, R.:** 61.

**Boyle, R.:** 8, 14, 23, 31, 54, 59.

**Brown, St.:** 28ss, 36.

**Burnett de Kemney, Th.:** 29, 38.

**Burtt, E.A.:** 33.

**calvinismo:** 10.

**cambio** (v. transformación): 26, 39, 44, 65, 111, 121, 124, 156, 157, 163, 179, 190, 210.

**Campanella, T.:** 39.

**Cardano, G.:** 10, 39.

**cartesianismo** (v. Descartes, dualismo): 10, 20, 25, 29, 31, 35, 38, 39, 44, 54, 193, 204, 213, 214, 215.

**Cassirer, E.:** 56.

**castigo (s) medicinal (es)** (v. perfección creciente, principio, "tikkum"): 166ss, 168, 169, 170, 178, 197.

**ciencia nueva:** 33, 35.

**"círculo kabbalístico":** 28, 29, 31.

**Clarke, S.:** 29, 35, 68, 149.

**Clark, John (J.C.):** 24.

**Clericuzio, A.**: 15, 23.

**Cohen Herrera, A.** (v. "Porta Coelorum"): 18, 21, 27, 28, 42, 43, 49, 56, 111, 112, 115, 117, 124, 130, 134, 145, 146, 147, 148, 159, 204, 216.

**Colie, R.**: 216.

**comunicación** (v. atributos): 183, 207.

**conocimiento:** 196, 197, 219, 221.

**contingencia** (v. sujetos; esencialismo; nominalismo): 26, 27, 42, 43, 215.

**continuidad** (v. organismos; sutilidad/densidad): 28, 39, 47, 57, 137, 167, 171, 204, 219, 221.

**contra-actividad** (v. materia): 46, 47, 63, 171.

**convertibilidad universal** (v. cuerpos/espíritus; identidad): 35, 42, 46, 51, 53, 54, 62, 70, 112, 136, 137, 166s, 170, 171, 172, 180, 181, 182, 186, 194, 201, 204, 207, 216, 218.

**Conway (los):** 7, 8, 12, 13, 16.

**Cooperman, B.D.**: 46.

**Cordovero, M.**: 18, 112, 116.

**corporalización** (v. espiritualización; ascenso/descenso): 27, 35, 42, 44, 47, 55, 63, 111, 151, 178, 179, 180, 181, 192, 206.

***Corpus Hermeticum***: 10, 37, 38.

**cortezas (kelipoth):** 151, 171, 179.

**Coudert, A.**: 17, 18, 19, 23, 24, 26, 27, 31, 36, 37, 99, 170, 204, 210.

**creación** (v. Dios; atributos): 28, 42, 112, 114, 115, 121, 122, 123, 141, 148, 159, 163, 186, 193, 206, 224, 225.

**crecer/decrecer** (v. sutilidad/densidad; ascender/descender): 35, 40, 47, 48, 137, 184.

**Criatura Única** (v. substancia, esencia, naturaleza): 21, 26, 27, 28, 35, 42, 43, 52, 56, 57, 60, 61, 69, 136, 137, 148, 156, 178, 183, 190, 193, 194, 205, 208s, 214, 215, 217.

**criaturas infinitas vivas** (v. sujetos, mónadas): 29, 35, 46, 51, 114, 115s, 117, 121, 122, 123, 129, 131, 132s, 135, 137, 142, 145, 148, 150, 151, 161, 162, 163, 165, 170, 182, 183, 184, 185, 187, 189, 193, 195, 196, 203, 219.

**Cristo, Jesucristo, Primogénito** (v. Medio): 21, 27, 28, 42, 114, 117, 141, 142, 145, 146, 148, 149, 150, 151s, 159, 160, 178, 206.

**"cristo interior":** 19, 33.

**Crocker, R.**: 11.

**cualidades ocultas**: 23, 34, 40, 53, 137.

**cuáqueros**: 12, 17, 18, 19, 24, 33, 36.

**Cudworth, R.**: 8, 29, 36, 38, 45, 53, 61, 182, 219.

**cuerpo (s)** (v. espíritu(s); densidad/sutilidad; resistencia; contra-actividad; figura): 18, 30, 31, 35, 36, 41, 65-67, 42, 51-54 (orgánicos, sentientes), 62, 64, 65, 69, 70, 151, 161, 162, 167, 171, 172, 179, 180-184 (variable dureza), 187, 188-195 (envueltos unos en otros), innumerables 201, 202, 204s, 205 (sutil), 206, 207, (transformación universal de los---) 213, 214, 218, 219, etc.

**Cunningham, A.**: 17, 55.

**Cuperus, Fr.**: 216.

**Cusa, N.**: 37.

**Charleton, W.**: 23.

**Dan, J.**: 46, 49.

*Daniel*: 32.

**De Volder, B.**: 46, 48, 63, 66, 67, 68.

**Debus, A.**: 23, 50, 170.

**Demócrito**: 29, 38, 41, 136.

**densidad variable** (v. sutilidad; dureza; corporalidad; actividad): 31, 46, 47, 54, 137, 151, 171, 177, 180, 181, 189, 190, 191, 193, 194, 204, 205, 207, 209.

**Des Bosses, B.**: 29, 43, 46, 54, 62, 63, 64ss, 67, 137, 190, 195.

**Des Maizeaux, P.**: 65, 66.

**Descartes, R.** : 8, 10, 11, 12, 14, 16, 20, 22, 27, 28, 31, 33, 35, 38, 41, 53, 56, 59, 62, 63, 70, 131, 136, 156, 172, 187, 188, 190, 204, 207, 209, 214, 215, 216, 218.

**diferencia modal** (v. cuerpos/espíritus) : 30, 31, 54, 191.

**Digby, K.**: 12.

**Dios esencialmente creador** (v. espíritu, vida, luz, actividad): 28, 45, 56, 111, 121, 123, 133, 141, 146, 159, 160, 178, 190, 203, 218.

**discerptible o divisible**: 177, 187, 193ss.

**divisibilidad** (v. materia): 30, 48, 62, 67, 132, 135, 137, 188, 193, 194.

**división** (v. materia; sutilización, creciente perfección): 48, 49, 62, 67, 68, 69, 111, 132, 135, 136, 193.

**Dobbs, B.J.T.**: 33.

**dolor**: 19, 179, 180, 204, 205.

**dualismo** (v. cartesianismo): 10, 14, 22, 23, 25, 27, 31, 36, 38, 39, 45, 59, 61s, 70, 156, 209, 215, 216.

**Dumas, M.N.**: 206.

**Duran, J.**: 27s.

**dureza** (v. densidad/sutilidad), **interior/exterior**: 177, 180, 181, 182, 208.

**Eckhart, M.**: 37.

**Elisabeth (abadesa de Herford)**: 16, 204.

**emanación** (v. sefiroth, Adam Kadmon; emisión; imagen): 17, 21, 27, 28, 30, 35, 42, 46, 51, 112, 114, 116, 123, 137, 148, 159, 194 (de espíritus), 196, 208, 216, 220, 221, 222, 225.

**empirismo**: 32, 44.

**energetismo**: 23, 29, 36, 44, 69, 210, 214.

**enfermedad (Conway)** (v. dolor, creciente perfección): 10, 12, 13, 15, 17, 18, 35, 52, 179, 205, 210.

**ente (entidad)**: **tres clases de entes, y sólo tres** (v. Criatura Única, Dios, Cristo): 158s, 160, 178, 183, 184, 187, 193, 196, 215.

**entelequia** (v. mónada, "archeus"): 62, 63, 65, 66, 67, 69, 182, 191, 195, 197, 206, 214.

**envase (vestido, envoltura, "kelim")** (v. cuerpo, sefiroth, principio kabbalístico): 30, 45, 46, 47, 51, 62, 63, 70, 115, 151, 157, 165, 170, 171.

**escatología**: 29.

**escepticismo**: 32.

**escolasticismo**: 10, 20, 23.

**Escoto Eriúgena**: 37.

**esencia o Criatura** (v. Criatura Única, substancia, naturaleza): 27, 31, 35, 42, 52, 58, 69, 112, 157, 158, 159, 162, 178, 185, 190, 215.

**esencialismo** (v. nominalismo): 26, 42, 113, 141, 146, 156, 157, 158, 162, 177, 187, 193, 215.

**esoterismo**: 16, 25.

**espacio vacío absoluto**: 34, 55, 56, 134; **relativo** 55, 57, 58, 59, 115 124; **imaginario** 129, 133, 187, 189, 192.

**especie (género)** (v. individuo, sujeto, espíritus): 26, 43, 157, 158, 159s, 162, 163, 164, 165, 187, 194, 217.

**espíritu (s)** (v. actividad, materia, cuerpo(s): 10, 14, 18, 21, 27, 30, **extenso** 30, 41, 45, 51, 53, 61, 170, 171, 188, 215, 217, 219, 221; **densidad/sutilidad** 33, 41, 42, 45, 46, 49, 51, **envueltos unos en otros** 132s, 136, 137; **buenos/malos** 162, 164, 165-167; **pluralidad de**—172, 173, 177, 178, 194, 195, 208; **se corporifican** 180, 182, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, **transformación cuerpos/espíritus** 201, 202, 203, 205, 206, 209; **se liberan** 207, 208, 209; **incorporados/corporificados** 31, 42, 45, 48s, 49, 59, 151, 161, 170, 171, 173, 180.

**espíritu central, regente** (v. mónada): 51, 171, 172, 194, 196, 197, 220;

**espíritus ministrantes, servidores** 51, 196, 197, 220.

**espiritología**: 29, 31, 33, 35.

**espiritualización** (v. corporalización, ascenso/descenso): 27, 35, 42, 47, 48, 60, 63, 152, 178, 180, 181, 190, 208s, 209, 216, 221, 223.

**espontaneidad** (v. substancia): 44.

**éter**: 29.

**eternidad (coeternidad)** (v. tiempo): 111s, 121, 122, 123, 145, 150, 197.

**expresión**: 30, 31, 40, 41, 43 (sefiróthica), 45 (Leibniz), 59, 63, 173, 193.

**extensión/intensión (de un concepto)** (v. contingencia, esencialismo, nominalismo): 42, 43, 69, 159, 185.

**extensión** (v. materia, espíritus): 10, 31 (no es la esencia de los cuerpos), 39, 40, 41, 45 (espíritus extensos) 56, 60, 62, 64ss, 68, 69, 132, 137, 156, 161, 184, 188, 190, 191, 192, 214, 218, 219, 223.

**extensión material** (v. movimiento local): 57, 69, 223.

**extensión virtual** (v. movimiento vital): 57, 69, 223, 224.

**Fattori, M.**: 14.

**fenómeno**: 31, 52, 64ss, 65s, 69, 190, 191, 214, 219, 223.

**fenomenismo**: 40, 66.

**fermento(s)** (v. "archeus"): 34, 50, 51, 53, 62, 208, 209, 210.

**Ficino, M.**: 10, 38.

**Fichant, M.**: 137, 170, 210.

**figura** (v. vida; movimiento local/vital, acción vital): 183, 184, 188, 196, 213, 219, 220, 225.

**Filon:** 27, 42, 142, 146.

**Finch (los):** 8, 9.

**forma(s)** (v. cuerpos, espíritus, movimiento local): 42, 51, 161, 171, 184, 196, 217, 224.

**formador** (v. "archeus"): 18, 42, 209, 221.

**Foucher, S.:** 62, 67.

**Fox, G.:** 18, 23.

**fuego:** 169, 170, 182.

**fuerza** (v. poder, potencia): 34; **activa primitiva/derivativa** 62, 63, 64, 65, 223.

f. **plástica** (v. "archeus"): 18, 30, 31, 42, 50, 51, 55, 57, 136, 137, 167, 184, 204.

**Gabbey, A.:** 9, 11.

**Gassendi, P.:** 59, 136.

*Génesis*: 18, 32, 33, 123, 164, 185, 206, 209.

**Giglioni, G.:** 30, 50, 51, 55, 165, 208.

**Gironnet, J.:** 23, 39.

**Glanvill, J.:** 14, 29, 31, 53.

**Glisson, Fr.:** 23, 29, 55.

**gnosticismo:** 35, 37.

**Greatrakes, V.:** 15.

**Grell, O.P.:** 17, 55.

**Grew, N.:** 29, 61, 206.

**Gueroult, M.:** 66, 69.

**Gurwitsch, A.:** 172.

**haecceitas:** 44.

**Halle, M.:** 23.

**Halley, E.:** 8.

**Harvey, W.:** 8, 12.

**Helmont, van, J. B.:** 15, 18, 21, 23, 36, 37, 43, 44, 50, 51, 52, 64, 121, 136, 141, 165, 170, 182, 190, 197, 205, 206, 208, 210, 217, 219, 220, 224.

**Helmont, van. F. M.**: 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 28, 35, 36, 37, 39, 42, 43, 49, 55, 63, 113, 115, 117, 121, 124, 130, 134, 136, 146, 147, 149, 160, 170, 171, 172, 178, 180, 182, 191, 197, 206, 220.

**helmontiano(s)** (v. yatroquímica): 18, 21, 27, 29, 42, 47, 52, 141, 160, 161, 163, 164, 165, 170, 182, 193, 204, 206, 208, 209, 214, 216, 218.

**Henry, J.**: 23.

**hermetismo**: 15, 37.

**Herodoto**: 11.

**Herrera** (v. Cohen Herrera; *Porta Coelorum*), 18, 21.

**hilárquico** (v. More, principio).

**Hilbert, W.**: 23.

**Hill, Chr.**: 8.

**Hipócrates**: 137.

**Hobbes, Th.**: 8, 22, 23, 33, 35, 41, 43, 59, 70, 130, 165, 166, 207, 213, 14, 215, 216, 217, 218, 221.

**holismo**: 10.

**Hooke, R.**: 23, 206.

**Hume, D.**: 27, 66.

**Hutin, S.**: 11.

**Hutton, S.**: 9, 11, 17, 18, 24, 35, 36, 48, 169, 170, 214.

**idea** (v. imagen, fuerza plástica): 114, 122, 167, 171.

**Idel, M.**: 30, 49, 116, 170, 209.

**Identidad cuerpos/espíritus** (v. convertibilidad, transformación): 31, 35, 42, 51, 53, 68, 132, 137, 160, 172, 173, 193, 195, 201, 204, 206, 207, 208, 210, 213, 219.

**Igal, J.**: 116.

**imagen** (v. fuerza plástica, envase): 47, 51, 55, 64, 113, 137, 142, 149, 161, 165, 167, 170, 171, 172, 184, 195, 210, 215.

**imágenes (emisión de--)** (v. emanación/emisión): 27, 52, 58, 193, 194, 195, 196, 202, 216, 220.

**imaginación**: 14, 16, 17, 29, 65, 133, 167, 193.

**impenetrabilidad** (v. cuerpos, espíritus): 46, 54, 65, 177, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 201, 202, 203, 218.

**incorporación** (v. corporalización, densidad/sutilidad): 63.

**indiferencia de voluntad:** 129, 130, 162, 178.

**individuo/individuación** (v. sujetos, monada): 26, 27, 35, 42, 43, 54, 62, 67, 69, 137, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 165, 180, 210, 216, 223.

**indivisible (indiscerptible):** 177, 187, 188, 193, 201.

**inerte** (v. materia): 30, 31, 46, 53, 59.

**infinito** (v. división): 29, 40, 41, 48; **infinidad de mundos** 10, 17, 112; **de tiempos** 121, 123, 132,, 148, 163 183, **de cuerpos/espíritus** 194, 195, 196; 41, 48, 62, 68, 131, 209.

**inmanencia divina:** 45.

**inmutabilidad** (v. Dios, atributo): 113, 121, 146s, 150, 157, 158, 160, 183, 189, 218.

***Introductio Metaphysica ad Cabalam***, 21.

**Jacob, M.:** 8.

**justicia natural** (v. transformación): 130, 152, 161, 165-170, 197.

**kabbalah (kabbalismo luriano):** 16, 18, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 37, 42, 44, 45, 46, 55, 56, 60, 62, 112, 113, 115, 116, 124, 136, 141, 142, 145, 151, 161, 164, 165, 167, 170, 171, 179, 180, 203, 205, 210, 216.

***Kabbalah Denudata (KD):*** 18, 21, 22, 28, 37, 111, 112, 124, 130, 131, 136, 146, 147, 178, 179, 191, 204.

**Kant, I.:** 35.

**Keith, G.:** 23.

**Kemp, F.:** 17, 21.

**Koyré, A.:** 33, 56, 186.

**Krabbenhoft, K.:** 49, 112.

**Kroll, R.:** 19.

**latitudinario:** 8, 10, 32, 114, 117.

**Leeuwenhoek, A.:** 158, 182, 206.

**Leibniz, G.W.**: 12, 16, 24, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 56, 61-70, 114, 123, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 141, 147, 148, 149, 157, 158, 161s, 164, 172, 173, 182, 184, 187, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 204, 205, 206, 209, 210, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224.

**Leinkauf, Th.**: 52.

**Lennon, T.M.**: 11.

**libertad** (v. emisión, espíritus) : 129, 130, 180, 207, 208.

**Linguiti, G.L.** : 206.

**Locke, J.**: 29, 38.

**logos** (v. Filon): 27, 28, 42, 116, 142, 160.

**Loptson, P.**: 24, 25, 26ss, 28, 41, 123, 156.

**Luria, I. (lurianos)** (v. kabbalah): 21, 28, 45, 112, 115, 122, 124, 146, 148.

**luz** (v. tiniebla, resistencia): 46, 47, 112, 113, 115, 116, 117, 133, 171, 172, 178, 183, 192, 202, 219, 220, 222. **luz interior** (v. cuáqueros): 17, 18, 29.

**magia**: 160, 167, 170.

**magnetismo**: 14, 29, 34.

**Mahnke, D.**: 134, 197.

**mal** (v. bien): 142, 171, 172, 178, 179, 197, 205. **mal del rey** 15.

**Malebranche, N.**: 56.

**Malpighi, M.**: 30, 182, 206.

**manifestación** (v. envase): 46, 116, 170.

**máquina(s) de la naturaleza** (v. organismos): 44.

**Martin, F.**: 33.

**masa muerta** (v. cartesianismo, materia): 53, 61, 62, 63, 190, 191, 201, 214.

**masculino/femenino**: 170, 171.

**Masham, Lady**: 29, 38, 39.

**materia muerta** (v. extensión, masa, inerte): 29, 31, 34, 35, 40, 46, 47, 53, 54, 62, 63, 68, 162, 170, 178, 182, 183, 184, 187, 191, 192, 201s, 216.

**matera ES/ESTÁ animada**: 59, 60-65, 135, 170, 173.

**materia orgánica** (v. extensión, división infinita): 17, 18, 21, 27, 29, 30, 31, 34, 41, 43, 46, 51, 63, 65s, 68, 135s, 195, 208, 209, 217, 218, 222, 223.

**materia prima/materia secunda:** 46, 52, 64, 65, 173, 195.

**materialidad/espiritualidad** (v. convertibilidad, identidad, ascenso/descenso): 31, 35, 60, 136, 180, 215, 216.

**mecanicismo** (v. cartesianismo): 8, 16, 31, 34, 35.

**mecánico (leyes mecánicas):** 29, 31, 32, 34, 38, 39, 40, 44, 45, 61, 68, 182, 209, 214.

**Mede, J.:** 33.

**medio** (v. Cristo, Criatura): 116s, 146, 148, 149, 150, 160, 189, 206.

**Meier, G.:** 137.

**memoria** (v. imagen): 172.

**mente/materia:** 22, 31, 39, 172.

**Merchant, C.:** 26, 27.

**Merton, R.:** 8.

**Mesías** (v. Cristo, medio): 114, 115, 117, 133, 141, 145, 147, 148.

**metabolismo** (v. "archei", fuerza plástica): 21, 132, 182, 197, 220, 224.

**metempsícosis** (v. transmigración): 16, 36.

**microscopios:** 29, 30,150, 151, 206.

**milenarismo:** 29, 32, 34, 36, 152.

**mística (kabbalística):** 10, 21, 22, 37, 161.

**modal (distinción)** (v. cuerpo/espíritu, convertibilidad, identidad): 63, 177.

**mónada:** 27, 30, 40s, 46, 48, 49, 58, 63, 64, 66, 132, 141, 195, 197, 204, 217.

**mónadas físicas:** 48s, 69, 136, 137, 192.

**monadologías:** 42, 43, 44, 48s, 51, 64, 69, 121, 136, 141, 158, 165, 190, 191.

**monismo (Conway):** 18, 22, 25, 27, 33, 35, 38, 45, 60, 62, 68, 216.

**More, Henry:** 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 45, 53, 55, 61, 63, 64, 68, 113, 114, 115, 149, 188, 206, 214, 215, 216.

**movimiento: local/vital** (v. acción vital, mecánico, extensión material/virtual, sutilidad, presencia íntima): 34, 39, 42, 44, 48, 52, 57s, 121, 136, 137, 152, 162, 183, 184, 188, 191, 201, 202, 203, 213, 215, 219, 220.

**transmisión del** – 201, 202, 203, 209, 215, 221, 222, 223, 224, 225.

**movimiento y sutilización:** 47-48, 52, 136.

**muerte**: 150, 151, 162, 166, 167, 182, 210, 218.

**multiplicidad** (v. uno, unidad): 111, 116, 121, 123, 161, 196.

**mundos**: 112, 117, 121, 122, 130, 131, 133, 179.

**mutabilidad** (v. atributo diferencial, criatura): 26, 27, 42, 43, 44, 45, 113, 124s, 129, 146, 150, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 183, 184, 185, 189, 218.

**naturaleza** (v. ente, criatura, sustancia, esencia, amor): 27, 60, 185, 186, 187, 205, 207, 208, 209, 214.

**naturalezas plásticas (Cudworth)**: 27, 29, 36, 53, 54, 55, 61, 63, 182.

**necesidad/libertad**: 115, 124, 129.

**neoplatónicos (kabbalistas)**: 18, 21, 27, 29, 30, 35, 37, 43, 45, 46, 48, 52, 62, 112, 145, 148, 156, 161, 179, 184, 204, 216.

**"nephesh"**: 165.

**"neshamah"**: 165.

**Newton, I.**: 8, 10, 14, 23, 30, 31, 32, 33s, 34, 35, 56, 115, 117, 149.

**Nicolás, J.A.**: 30.

**Nicolson, M.**: 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 25, 216.

**nominalismo** (v. esencialismo): 18, 26, 43, 165, 187, 215.

**"notio completa"** (v. mónada, sustancia): 42, 157.

**núcleo** (v. corteza): 46.

**ocasionalismo**: 203, 214.

**Ockham, G.**: 165.

**omnipresencia de Dios**: 148s.

**opacidad (oscuridad)** (v. cuerpo, resistencia): 42, 64, 171, 172, 178, 184.

**orden inteligible y moral**: 42, 62, 156, 157, 159, 160, 161, 178, 219.

**orgánico (organismo)** (v. materia): 29, 51, 52, 62, 195, 196, 197, 202, 206, 209, 210, 215, 217, 220.

**organicismo**: 29, 44, 47, 51, 62, 202.

**Orígenes**: 14, 35, 48, 170, 179.

***Ortus Medicinae (J. B. van Helmont)***: 21, 43, 44, 50, 52, 165, 172, 197, 204, 208, 217, 224.

**Ovidio:** 150.

**Owen, G.:** 25.

**Pagel, W.:** 21, 50, 51, 121, 164, 170, 210.

**panenteísmo:** 28, 116, 149.

**panteísmo:** 35, 56. 159, 161, 215.

**Paracelso:** 22, 141, 170. **paracelsistas:** 18, 21, 181, 208.

**Parkinson, G.H.R.:** 47.

**partículas (emisión de)** (v. emanación/emisión): 27, 29, 34, 52, 53, 58, 137, 193, 194, 220, 221.

**Patrick, S.:** 8.

**Patrizi, Fr.:** 10.

**pasividad** (v. actividad, resistencia, cuerpo): 46.

**pecado:** 168, 169, 170, 177, 178, 182, 184, 293.

**Peganius** (v. Rosenroth): 16, 17, 21.

**pena(s)** (v. castigo, trasgresión): 166, 167, 168, 169, 170, 178, 179s, 186.

**penetrable (penetrabilidad)** (v. atributo): 132, 177, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 201. 202, 204, 208.

**pensamiento (pensante)** (v. percipiente, extensión, substancia): 60, 61s, 156, 161, 172, 215.

**Peña, V.:** 60, 166.

**percepción y vida** (v. cuerpos/espíritus): 36, 39, 42, 53, 55, 64, 68, 69, 121, 173, 177, 182, 183, 184, 192, 201, 204, 205s, 219, 221, 225.

**perfección creciente:** 16, 47, 48, 124s, 178, 179, 184, 195, 208s, 210, 219, 225.

**perfeccionamiento ético** (v. principio): 48, 62, 178, 195, 208. 219.

**Pico della Mirandola:** 38.

**Pitágoras:** 11, 18.

**Plástico** (v. fuerza plástica, naturalezas): 18, 51, 53.

**Platón:** 18, 29, 37, 39, 41, 45, 160, 178.

**Platónicos de Cambridge:** 10, 29, 32, 33, 38, 63, 70, 184, 194.

**platonismo:** 11, 23, 32, 39, 160, 182, 184.

**Plotino:** 10, 30, 37, 44, 45, 46, 47, 116, 159, 160, 165, 167, 170, 178, 184, 185, 193, 194.

**Pneumatizado** (v. espiritualizado, naturaleza, materia): 23, 47, 53, 152.

**poder:** 129-131, 133, 136, 161, 162, 167, 207, 214.

**Popkin, R.:** 17, 28ss, 31, 32, 34, 35, 36. 60, 99.

***Porta Coelorum (Cohen Herrera):*** 18, 21, 43, 45, 49, 56, 111s, 113, 114, 115, 124, 130, 131, 134, 148, 204.

**Power, H.:** 23.

**preexistencia (almas):** 14, 122.

**preformación orgánica:** 30, 137, 141, 164, 182, 206.

**premio(s):** 166, 197.

**presencia íntima** (v. Dios, extensión virtual, movimiento vital): 57, 58, 69, 112, 122, 149, 177, 189, 190, 191, 193, 194, 202, 205, 207, 221, 222, 223, 224.

**principio: activo/pasivo:** 23, 27, 34, 46, 51, 137, 170, 171.

 **principio/principiado:** 21, 42, 43, 57, 116, 146, 148, 215.

 **principio kabbalístico** (v. envase): 46, 47, 170.

 **princ. ético de perfectibilidad asintótica** (v. "tikkun"): 47, 152, 161, 208s.

 **principio hilárquico:** 10s, 29, 36, 53, 54, 55, 63, 68.

**privación:** 191, 217.

**Proclo:** 37.

**profecía:** 33, 34.

**progreso indefinido** (v. principio): 146, 151, 161, 162, 163, 164, 166, 170, 178, 179, 180, 184, 197, 208, 218, 219.

**propiedades esenciales:** 26, 34, 156.

**Pseudo-Dionisio:** 37.

**puritanismo:** 8, 18.

**Químico/a** (v. Paracelso, yatroquímica): 22, 167, 170, 181, 182.

**racionalismo:** 8, 17, 32, 129.

**Racionero, Q.:** 30.

**Rada, E.:** 35.

**Ragley Hill (Conway):** 9, 12, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23.

**Raleigh, W.:** 12.

**ranterismo:** 155, 160.

**Rattansi, P.:** 15.

**relaciones intencionales** (v. emision partículas, movimiento): 52, 58, 193, 194.

**resistencia** (v. materia, cuerpo): 42, 46, 47, 57s, 64, 171, 172, 180, 184, 202, 203, 214.

**restitución (restauración)** (v. "tikkun"): 33, 35, 48, 151, 167, 169, 170, 172, 179, 210.

**Righini, ML.:** 33.

**Roldan, C.:** 30.

**romanticismo:** 37.

**rosacruces:** 170.

**Rosenroth, Chr. Knorr von** (v. Peganius): 16, 17, 21, 28, 39, 42, 112.

**Ross, Mc.D. G.:** 68.

**Royal Society:** 8, 9, 15, 31.

**"ruah":** 165, 191.

**Ruppert Hall, A.:** 34.

**Rust, G.:** 14.

**sabiduría:** 129s, 157, 162, 197, 218, 219.

**Saccaro Battisti, G.:** 112.

**Sánchez Ron, J.M.:** 34.

**Scaliger, J.:** 10.

**Scholem, G.:** 30, 46, 49, 60, 112, 116, 164, 165, 170, 181.

**Schwammerdamm, J.:** 158, 182, 206.

**"seekers" o buscadores** (v. cuáqueros): 18.

**"sefiroth"** (v. Principio/principado, "Adam Kadmon", Logos): 43, 45s, 113, 115, 116, 151, 164.

**semejanza** (v. amor): 185, 186, 187.

**semillas** (v. envase, mónadas, organismos): 30, 69, 116, 121, 136, 137, 141, 164, 171, 172, 182, 196, 205, 209, 210, 224.

**"shebirah ha-kelim" (rotura de los recipientes)** (v. envase): 48, 151, 179.

**signatura** (v. imagen, fuerza plástica): 18, 51, 210.

**símbolo:** 30.

**simpatía** (v. amor, convertibilidad): 12, 210.

**simpatía universal:** 17, 19, 52, 137, 160, 193, 194, 201.

**simplicidad** (v. mónada): 31.

**"situs" ontológico** (v. percepción): 42, 43, 48, 57.

**Solis, C.:** 54.

**Spinoza, B.:** 22, 23, 28, 33, 41, 47, 56, 60, 70, 112, 114, 130, 131, 149, 159, 160, 161, 165, 166, 213, 215, 26, 218, 223.

**Stahl, G.:** 29.

**Sturm, J.Chr.** 59.

**Suarez, Fr.:** 44.

**substancia singular:** 14, 28, 41, 43, 44, 65, 68, 69, 114, 217, 219, 220, 223.

**Substancia creada única** (v. criatura, naturaleza, esencia): 18, 28, 35, 42, 43, 52, 57, 60, 69, 146s, 158, 159, 171, 178, 185, 193, 194, 208s, 213, 214, 216.

**sufrimientos:** 180, 206.

**sutilidad** (v. densidad, dureza, actividad/pasividad): 31, 46, 48, 132, 136, 137, 151, 162, 170, 180, 181, 182, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 221, 223.

**sujeto(s) individual(es) contingentes** (v. mónada, substancia): 35, 43, 59, 63, 67, 70, 161, 162, 193, 196.

**Taylor, J.:** 14.

**teología:** 29, 33, 35, 39, 113.

**tierra:** 206.

**tiempo (interior, vital):** 43, 111, 113, 121-125, 130, 134, 150, 151, 190, 191, 223.

**"tikkun"** (v. progreso indefinido, perfeccionamiento creciente): 48, 151, 152, 164, 170, 172, 179, 209.

**Tillotson, J.:** 8.

**tiniebla** (v. opacidad, cuerpo, resistencia): 111, 171, 172, 178, 179, 180.

**Tishby, I.:** 30, 46, 49, 116, 165, 170, 181.

**Tomás Aquino:** 44.

***Tractatus Primus Libri Druschim:*** 45, 49, 112, 115, 122, 146.

**transformación (transmutación)** (v. materia, convertibilidad, identidad, modal): 21, 40, 44, 48, 50, 51, 52, 62, 136, 141, 142, 150, 152, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167-169, 171, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 187, 195, 201, 207, 210, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 224.

**trasgresión:** 166, 167, 168, 169, 180, 184, 185.

**trasmigración** (v. metempsícosis): 36, 157, 161, 162, 167, 195.

**trinidad** (v. antitrinitarismo): 114, 117.

**Turquet de Mayerne, Th.:** 12.

**unión** (v. cuerpos/espíritus): 201, 203, 204, 206, 207, 208.

**unidad (del ser, de la Criatura)** (v. criatura única, sustancia, esencia): 16, 27, 33, 35, 38, 39, 40, 45, 70, 137, 184, 185, 193, 194, 196, 197.

**universo inteligible** (v. orden): 43.

**Uno** (v. Dios): 111, 116, 131, 148.

**vacío:** 52, 56-57, 116, 147, 149, 193.

**Varignon, P.:** 46, 64, 68.

**vestido** (v. envase, sefiroth, resistencia, cuerpo): 30, 44, 45, 47.

**vida y percepción** (v. percepción y vida): 39, 42, 45, 63, 159, 179, 183, 184, 187, 191, 192, 196, 202, 204, 210, 214, 215, 217, 219.

**vida** (v. cuerpos/espíritus, figura, atributos distintos pero no contrarios): 36, 45, 53, 63, 177, 179, 182, 184, 186, 201, 205, 210, 213, 218, 219, 220, 224, 225.

**"vis insita":** 43, 44, 217.

**"vita media"** (v. Helmont, J.B.): 52, 171, 208, 217, 224.

**vitalismo** (v. energetismo, monismo): 26, 28, 36, 38, 40 44, 165, 202, 214, 215.

**Vitrubio:** 11.

**voluntad:** 113, 114, 122, 129, 131, 134, 141, 202.

**voluntarismo:** 34, 129.

**Wachter, G.:** 149.

**Walpole, H.:** 25.

**Ward, R.**: 13, 22, 99.

**Webster, Ch.**: 8, 15.

**Weiner, G.**: 17.

**Westfall, R.**: 33, 34.

**Wichcote, B.**: 8.

**Wilson, C.**: 29.

**Wittgenstein, L.**: 27.

**Wolff, Chr**. 35.

**yatroquímica** (v. helmontianos): 27, 33, 53, 170, 193, 194, 206.

**Zambelli, P.**: 14.

**Zimmermann, R.**: 50.

**"Zimzum"**: 48, 115, 116, 117, 124, 134, 151.

***Zohar:*** 18, 21, 30, 45, 46, 115, 148, 164.

# PRINCIPIA

## PHILOSOPHIAE

Antiquissimae et Recentissimae

DE

## DEO, CHRISTO ET CREATURA

id est

## DE SPIRITU ET MATERIA IN GENERE

Quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per Philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per CARTESIANAM, HOBBESIANAM, vel SPINOSIANAM resolvi potuerunt

**OPUSCULUM POSTHUMUM**

E Lingua Anglicana Latinitate donatum, cum Annotationibus ex antiqua Hebraeorum Philosophia desumptis

* * *
* *

**AMSTELODAMI**

**1690**

## AD LECTOREM

B. L.[1]

Opusculum hoc in tui gratiam edimus, quod conscriptum fuit ante annos haud ita multos a Comitissa quadam Anglica, femina ultra sexum erudita, Latinae, Graecaeque literaturae peritissima, inque omni philosophandi genere quam maxime versata. Illa cum primum CARTESII imbuta esset principiis, visisque istorum defectibus, postea ex lectione quorundam genuinae Antiquitatis Philosophiae Scriptorum tam multa observavit, ut pauca haec Capitula in suum conscriberet usum, sed plumbagine saltem et charactere minutissimo. Quae cum post mortem ejus invenirentur, ex parte descripta, (quia quae restant vix legi potuerunt hactenus) et Latinitate donata sunt, ut aliqua hinc toti orbi literato pronasceretur utilitas, eademque jam publici juris fiunt, ut quilibet Autorem mirari, veram Philosophiam agnoscere érroresque heu! nimium jam communes facilius evitare queat. Quibus Tu fruere et Vale.

[1] Paginacion de la edicion original de 1690.

# *Index*


*Caput 1* ........ 255

*Caput 2* ........ 261

*Caput 3* ........ 267

*Caput 4* ........ 275

*Caput 5* ........ 279

*Caput 6* ........ 287

*Caput 7* ........ 301

*Caput 8* ........ 317

*Caput 9* ........ 325

# *Caput 1*

## DE DEO ET DIVINIS ILLIUS ATTRIBUTIS

1, 2, 3, 4, 5. De DEO et divinis illius attributis.-6, 7. Qua ratione Trinitas concipi possit in DEO secundum Scripturam, ita, ut exinde tamen non offendantur Judaei, Turcae, vel ullus populus alius, si hi termini: Tres distinctae personae; qui nec Scripturae sunt, nec sanum habent sensum, omittantur.

1. DEUS est Spiritus, lux et vita, infinite sapiens, bunus justus, validus, omniscius, omnipraesens omnipotens; Creator et factor rerum omnium visibilium et invisibilium. **Vid. Adumbratio [2] Kabbalae Christianae cap. 2, parr. 2-7. in Kabbalae Denudatae Tom. II, Tract. ult.**

2. In Deo nec est tempus, nec mutatio, nec compositio, nec divisio partium: totus enim et universim unus est, in seipso, et penes se ipsum, sine omni varietate vel mixtura: tenebras etiam et corporeitatem in sese neutiquam habet, adeoque nec formam vel imaginem, vel figuram, qualiscumque illa fuerit. **(Vid. Philosophiae Kabbalisticae Dissertatio c. 3. in Kabbalae Denudatae Tom. I, Part. 3.**

3. Ipse quoque sensu proprio et reali est Essentia vel substantia distincta a Creaturis suis, quamvis ab illis non divisa vel separata, sed quam arctissime et in summo gradu intime in ipsis omnibus praesens; ita tamen, ut illae non sint partes ejus nec in ipsum convertibiles, prout nec ipse est in illis: Ipse quoque sensu vero ac proprio creator est rerum omnium, qui hisce non formam tantum praebet, et figuram, sed et essentiam, vitam, corpus, et quicquid alias boni habent. **(Vid. Kabbalae Denudatae Tom. I. Part. II, pag. 30. 332.**

4. Cumque in ipso nullum sit tempus, nec ulla mutabilitas, hinc in eodem nullatenus existere potest nova cognitio et [3] voluntas, sed voluntas et cognitio ejus aeternae sunt, et absque tempore, vel supra tempus. **(Vid. Philosophiae Kabbalisticae Dissertatio 3, c. 1 in Kabb. Denud. Tom. I, Part. 3 et ibid. c. 6.**

5. Similiter in Deo nulla existere potest passio, a creaturis ejus profecta, si proprie loqui velimus: omnis enim passio temporale quid est, cum tempore initium habens atque finem.

6. In Deo Idea est, quae ipsius est imago, vel verbum intra ipsum existens, quae in substantia vel essentia unum idemque est cum ipso, per quam non minus se ipsum cognoscit, quam omnes res alias, et secundum quam imo per quam ideam vel verbum omnes creaturae factae sunt et creatae.

7. Eadem ratione in Deo est Spiritus vel voluntas, qui ab ipso procedit, et tamen quoad substantiam vel essentiam unum quid est cum ipso, per quam creaturae

essentiam atque activitatem recipiunt, quoniam Creaturae essentiam atque existentiam suam simpliciter ex eo saltem habent, quia Deus vult eas esse, qui voluntas est secundum scientiam, maxime infinitam. Atque sic Sapientia et Voluntas in Deo, non sunt Entitas vel substantia quaedam ab ipso distincta: sed distincti saltem modi, vel proprietates unius ejusdemque [4] substantiae. Cumque hoc illud sit ipsum, quod, qui inter Christianos scientia plurima et judicio pollent maximo, intelligunt per Trinitatem: Si jam negligeretur Phrasis illa de tribus distinctis personis, quae lapis est offensionis, tam Judaeis, quam Turcis, et aliis populis, inque se revera sanum non haben sensum, nec ullibi in scriptura reperiuntur: omnes jam facile convenire possent in hoc articulo: minime enim negant Deum habere sapientiam, ideamque Essentialem et tale in seipso verbum juxta quod omnia cognoscit: cumque concedant, eundem rebus omnibus dare essentiam, necessario etiam agnoscere coguntur, in ipso dari voluntatem, per quam exequatur et in actum deducat, quod occultum est in illa Idea, nimirum ut illud producat, distinctamque exinde faciat substantiam Essentialem: atque hoc ipsum est creare, nimirum essentiam creaturae, non enim sola Idea entitatem largitur Creaturae: sed voluntas cum Idea conjuncta: ut cum Architectus Ideam domus in mente sua habet, no sola Idea ille domum aedificat, sed voluntas cum eadem jungitur, cumque ea cooperatur.

[5] **Annotationes ad hoc Caput primum**

Antiqua Hebraeorum Hypothesis, quoad contenta ulteriora capituli hujus, talis est:

1. Deus cum lux esset omnium intensissima et quidem infinita, et summa tamen etiam Bonitas; propter hanc Creaturas quidem condere voluit, quibus sese communicaret; hae tamen intensissimam illius lucem neutiquam potuissent tolerare. Et huc pertinent ista scripturae dicta: Deus habitat in luce inaccessibili. Deum nemo vidit unquam, etc.

2. Diminuit ergo in Creaturarum gratiam (ut locus ipsis esse posset) summum illum intensae suae lucis gradum, unde locus exoriebatur, quasi vacuus circularis, Mundorum spatium.

3. Hoc vacuum non erat privatio, vel non ens; sed positio lucis diminutae realis, quae erat Anima Messiae, Hebraeis Adam Kadmon dicta: qua totum illud spatium implebatur.

4. Haec Anima Messiae unita erat cum tota illa Luce Divinitatis, quae intra vacuum istud gradu leniori, qui tolerari posset, remanserat, unumque cum illa constituebat subjectum.

5. [6] Hic Messias (logos sive verbum et primogenitus Dei filius appellatus) deinde intra sese (facta nova etiam suae lucis diminutione pro Creaturarum commoditate) condebat omnium creaturarum seriem.

6. Quibus Divinitatis suaeque naturae Lumina ulterius communicabat, tamquam objecta contemplationis et amoris; qui erant actus unitivi Creaturarum et Creatoris, in qua unione creaturarum consistebat felicitas.

7. Trinitas ergo hic occurrit Divinae repraesentationis: primusque conceptus est Deus ipse infinitus, extra et supra productionem consideratus: Secundus est Deus idem, quatenus in Messia: et tertius idem Deus, quatenus cum Messia in Creaturis, gradu luminis minimo ad perceptionem Creaturarum accommodato. Huc pertinet illud scripturae dictum: Deum nemo vidit unquam, (1) Filius (2) qui in sinu Patris (1) est, nobis (3) annunciavit (3.).

8. Sed et usitatum est apud Hebraeos Personarum termino uti, verum ita, ut persona ipsis non denotet suppositum singulare, sed conceptum saltem vel repraesentandi speciem aut considerandi modum **[Videatur Adumbratio Kabbalae Christianae cap. 2.3.].**

# *Caput 2*[7]

1. Creaturae, quamvis Deo non sint coaeternae, infinita tamen a principio habuerunt tempora.
2. Ita ut nullus annorum numerus, imo ne maximus quidem, quem creatus concipere posset intellectus, pertingere queat ad illarum usque initium.
3. Creaturae sensu diverso fuerunt ab aeterno et non fuerunt.
4. Infinitas temporum probatur ab infinita bonitate DEI.
5. Essentiale DEI attributum est esse Creatorem.
6. Quid sit tempus, et qua ratione illud in DEO non sit.

1. Et quoniam omnes creaturae simpliciter ex eo tantum sunt, vel existunt, quia Deus illas esse vult, cujus voluntas infinite potens est, cujus et mandatum sine omni instrumento causave instrumentali vel materia solum efficiens est ad dandam creaturis entitatem: hinc necessario sequitur, cum voluntas Dei sit aeterna, sive ab aeterno, quod creatio immediate et absque ullo temporis interventu eandem voluntatem sequatur. Et quamvis dici nequeat, creaturas in se consideratas Deo [8] esse coaeternas, quia hac ratione aeternitas atque tempus simul confunderentur. Attamen creaturae et voluntas illa, quae illas creavit, sibi invicem tam sunt praesentes, tamque immediate sese invicem contingunt, ut nihil intervenire queat, aeque ac si duo circuli immediate sese contingunt. Nec aliud assignare possumus Creaturis principium nisi Deum ipsum, aeternamque illius voluntatem, quae fit secundum aeternam ejus ideam vel sapientiam. Ex hinc naturali consequentia sequitur, quod tempora a Creatione sint infinita, et sine omni numero, quem intellectus creatus concipere queat, quomodo enim hoc potest esse finitum, vel mensuratum, quod nullum aliud habuit initium quam aeternitatem ipsam.

2. Si autem aliquis dicere velit, tempora esse finita, jam supponamus mensuram illorum ab initio in circa 6000 esse annos, (prout quidam sentiunt, haud longiorem esse temporis a primordio decursum) sive cum aliis (qui putant, ante hunc mundum alium fuisse mundum invisibilem, e quo hic mundus visibilis processerit) supponamus durationem mundi fuisse 600000 annorum, vel alius numeri, cujuscumque vel maximi, qui ulla ratione concipi queat; jam quaero utrum fieri potuit, ut mundus creatus esset citius sive ante hoc tempus? si negant potentiam Dei ad certum annorum numerum [9] restringunt, si affirmant, tempus admittunt ante omnia tempora, quae manifesta est contradictio.

3. His ita praedicto modo positis, jam facile responderi poterit ad quaestionem illam, quae tantopere torsit quam plurimos: utrum Creatio facta sit, vel fieri potuerit ab aeternitate, sive ab aeternitate, sive ab aeterno? Si enim per aeternitatem et aeternum intelligunt infinitum numerum temporum, hoc sane sensu creatio facta est ab aeterno:

Si autem talem intelligunt aeternitatem, qualem Deus habet, ita ut dicendum sit, creaturas esse Deo coaeternas, temporisque carere initio, falsum hoc est: aeque enim creaturae ac tempora, quae nihil sunt aliud quam successivae motiones et operationes creatarum principium habuerunt, quod est Deus, sive aeterna voluntas Dei. Et quare mirum videatur alicui, si tempora in tota collectione et universalitate sua dicantur infinita, cum et minutissimum tempus quantulumcunque etiam concipi queat, speciem in se habeat infinitatis? sicut enim nullum tempus tam magnum est, quo non concipi possit majus, ita nullum est tam exiguum, quo non detur minus: Sexagesima enim pars minuti dividi potest in 60 alias et haec in alias iterum, et sic in infinitum.

4. Sed infinitas temporum ab initio [10] creationis similiter demonstrari potest a bonitate Dei. Deus enim infinite bonus est, amans atque benignus, imo ipsa bonitas atque charitas, fons infinitus atque Decanus bonitatis, charitatis atque benignitatis. Jam quomodo fieri potest, ut fons iste non perpetuo scaturiat, aquasque vivas a se emittat? An non Oceanus iste perpetuo superabundabit emanatione sua ad productionem creaturarum, et fluxu quodam continuo? Bonitas enim Dei e propria natura sua communicativa est et multiplicativa, cumque in seipso nulla re indigeat, nec aliquid sibi addere queat, propter absolutam suam plenitudinem, insignemque qua pollet, ubertatem, cumque etiam ex eadem ratione multiplicare nequeat seipsum, id quod idem foret, ac si plures fingerentur Dii, quod esset contradictorium, jam necessario sequitur, quod ab aeterno vel absque omni temporum numero essentiam dederit creaturis, alias enim haec communicativa Dei bonitas, quod est essentiale istius attributum, finitum quid saltem esset, durationisque tot saltem annorum ejus numerari posset, quo nihil est absurdius.

5. Essentiale igitur Dei attributum est esse Creatorem, adeoque consequenter Deus semper fuit Creator, semperque Creator erit, quia alias mutaretur: et propterea creaturae semper fuerunt, et semper erunt: [11] aeternitas autem creaturarum nihil est, quam infinitas temporum, in qua semper fuerunt, semperque erunt sine fine. Nec tamen infinitas haec temporum aequalis est infinitati aeternitatis Dei, quoniam aeternitas divina nulla in se habet tempora, nihilque in ipsa dici potest praeteritum vel futurum, sed illa tota et semper praesens est, inque temporibus quidem est, sed ab iisdem non comprehenditur. **Hebraei, quamvis paulo aliter de istis loquantur, ut apparet in Kabbala denudata tom. I. part. II, pag. 29.30 et Philos. Kabbal. dissertat. 3. cap. 6 et 7, in Kabb. denud. tom. I. part. 3. huic tamen opinioni non contradicunt: quia indefinitam temporum durationem admittunt. Confess. Adumbratio Kabbalae Christianae cap. 7. parr. 4.5.7. in Cabbalae denud. tom II. tract. ult.**

6. Et ratio quidem hujus manifesta est, quia tempus nihil aliud est quam successiva motio, sive operatio creaturarum, quae motio sive operatio si cessatura esset, tempus similiter esset cessaturum, ipsaeque creaturae simul desinerent cum tempore, cum haec sit natura cujusvis creaturae, ut in motione sit, vel motionem quandam habeat, qua mediante progrediatur excrescatque ad ulteriorem perfectionem. Cumque in Deo nulla

sit successiva motio, vel ad ulteriorem perfectionem operatio, eo quod ille [12] sit absolutissime perfectus, hinc nulla tempora in Deo sunt ejusque aeternitate. Porro etiam quia nullae in Deo sunt partes, nulla etiam in ipso sunt tempora, omnia enim tempora suas habent partes, et quidem in infinitum divisibiles, prout jam dictum.

# *Caput 3*

1. Deus est agens liberrimum, et tamen etiam maxime necessarium.
2. Indifferentia voluntatis, quam Scholastici in Deo esse opinati sunt, merum est figmentum.
3. Deus creavit mundum non propter externam quandam necessitatem, sed ex interno impulsu divinae suae bonitatis et sapientiae.
4. Creaturae creatae sunt infinitae, mundique sunt infiniti.
5. Creaturarum minima, quam concipere possumus, infinitas in se habet creaturas.
6. Id quod tamen creaturas Deo non reddit aequales.
7. Refutatio spatiorum imaginariorum, quae a Scholasticis fuere conficta, quasi extra creaturas existerent.
8. In Deo locum non habet ulla successiva motio.
9. Responsio [13] ad objectionem.
10. Omnes creaturae sunt unitae et quidem certo modo.

1. Praeterea si debite considerentur praememorata Dei attributa, et in specie haec duo: nimirum illius sapientia atque bonitas, omnino jam refutari potest, et eliminari illa voluntatis indifferentia, quam Scholastici falsoque sic dicti Philosophi in Deo esse opinati sunt, quamque improprie appellarunt liberum arbitrium. Quamvis enim Dei voluntas sit liberrima, ita ut quidquid faciat erga creaturas suas sine omni externa violentia, vel coactione, vel sine omni a creaturis profecta causa libere enim est, sponte ille facit, quidquid facit, illa tamen indifferentia agendi vel non agendi, nullo modo dicenda est in Deo esse; haec enim non nisi imperfectio esset, Deumque similem efficeret corruptibilibus creaturis. Ista enim voluntatis indifferentia fundamentum est omnis mutabilitatis et corruptibilitatis in Creaturis, ita ut nullum foret malum in Creaturis, si mutabilitas non esset. Si ergo supponeretur eandem in Deo esset, ille supponeretur esse mutabilis, similisque adeo fieret homini corruptibili, qui saepe aliquid facit ex mero arbitrio, non autem vera solidaque ratione, sive sapientiae ductu: ubi similis est crudelibus illis, qui in [14] mundo sunt, tyrannis, qui plurima faciunt ex mera sua voluntate, sua freti potentia, ita ut factorum suorum haud reddere queant aliam, quam merum suum arbitrium: Cum tamen quilibet vir bonus eorum, quae agit vel acturus est, congruam reddere queat rationem: idque propterea quia novit atque intelligit veram bonitatem ac sapientiam hoc ipsum a se requirere ut id faceret: quare illud etiam effectum esse vult, ex eo quod rectum sit, ita ut si illum non faceret, officii non foret memor.

2. Vera ergo Justitia sive Bonitas nullam habet in se latitudinem vel indifferentiam, sed similis est lineae cuidam rectae, quae ducta est ab uno puncto ad aliud: ubi dici non potest, inter duo puncta indifferenter duci posse duas vel plures lineas, quae omnes sint rectae, eo quod una tantum queat esse recta, caeteris omnibus existentibus curvis, idque secundum magis vel minus, quatenus nempe plus minusve ab una illa recta linea discedunt. Unde manifestum est, hanc ipsam voluntatis differentiam nullum in Deo habere locum, eo quod sit imperfectio: qui propterea quamvis agens liberrimum simul tamen etiam est maxime necessarium agens, ita ut non possit non facere, quidquid facit in creaturis suis, vel erga eas, cum propria ipsius infinita sapientia, bonitas atque justitia lex ipsi sint, quam [15] transgredi haud possit. **Vide Philos. Cabbal. dissert. 3. cap. 6 et 7. in Kabbalae denud. tom. I. part. 3.**

3. Hinc ergo manifeste simul consequitur, non indifferens fuisse Deo, utrum voluerit essentiam dare Creaturis, an minus: sed ab interno quodam impulsu divinae suae bonitatis atque sapientiae eas faciebat; adeoque mundos sive creaturas tam cito creabat, quam poterat: haec enim est natura agentis necessarii facere quantumcumque possit. Cum ergo potuerit mundos, vel creaturas infinitis temporibus creare ante 6000 annos, sive ante 60000 vel 600000 etc. Hinc sequitur eum hoc fecisse. Porro Deus omnino facere potest, quod non implicat contradictionem: hoc autem contradictionem non implicat, si mundi vel creaturae dicantur fuisse vel continuo extitisse infinitis temporibus ante hoc momentum, prout sunt infinito tempore post hoc momentum: sique nulla est contradictio in casu posteriori, nulla etiam esse potest in priore; ex paritate rationis.

4. His attributis debite consideratis etiam sequitur creaturas esse infinito numero creatas, vel dari infinitatem mundorum sive creaturarum factarum a Deo. Cum enim Deus sit infinite potens, nullus dari potest creaturarum numerus, ut non semper facere possit plures; Et quia prout jam probatum est, [16] ille facit, quantumcumque facere potest: certe voluntas, bonitas et benignitas ejus tam est ampla atque extensiva, quam ipsius potentia: unde manifesto consequitur creaturas esse infinitas, infinitisque modis creari, ita ut nullo terminari limitarive queant numero vel mensura. Ponamus exempli gratia totam creaturarum universitatem esse circulum, cujus semidiameter tot contineat terrae diametros, quot sunt grana pulveris vel arenae in toto terrae globo, si ille divideretur in Atomos tan exiguas, ut 100000 earundem in unico papaveris grano continerentur. Quis jam negare poterit infinitam Dei potestatem hunc numerum facere potuisse majorem, majoremque adhuc semper facere posse in infinitam usque multiplicationem? cum facilius sit infinitae huic potestati multiplicare reales creaturarum essentias, quam perito est Arithmetico numerum aliquem semper facere majorem atque majorem, qui nunquam potest esse tam magnus, ut non sive addendo, sive multiplicando idem possit in infinitum augeri. Cumque jam demonstratum sit, Deum esse agens necessarium, et omnia facere quaecumque facere potest: necesse est, illum multiplicasse et semper adhuc multiplicare atque adaugere essentias creaturarum in infinitum. **De infinitate videri potest Philos. Cabbalist. dissert. I, cap. 6 et**

**dissert. 3, c. 1 in [17] Kabb. denud. tom. I, part. 3. unde melius creaturae dicerentur indefinitae quam infinitae.**

5. Eaden ratione etiam probatur, quod non saltem totum universum sive systema creaturarum simul consideratarum infinitum sit, vel infinitatem in se habeat, sed etiam quaelibet creatura, quamvis minima, quam nostris conspicere queamus oculis, nostrave concipere mente, talem in se habeat partium, vel potius integrarum creaturarum infinitatem, ut numerari nequeant. Sicut enim negari non potest, Deum locare posse unam creaturarum in aliam: ita duas aeque sic locare poterit ac unam, et aeque quatuor ac duas, et sic octo eodem modo quam quatuor, ut ita illas multiplicaret sine fine minores semper locando intra majores. Cumque nulla creatura tam possit esse parva, ut non semper dari queat minor, sicut nulla tam est magna, qua non semper dari possit major. jam sequitur, quod in minima creaturarum existere et contineri queant creaturae infinitae, quae omnes possint esse corpora, suoque modo erga se invicem impenetrabilia. Quoad illas autem creaturas, quae sunt spiritus, seseque invicem penetrare possunt, in quolibet spiritu creato esse poterit aliqua spirituum infinitas, qui spiritus omnes aequalis sint extensionis tam cum spiritu praedicto, quam secundum invicem; hoc enim in casu spiritus sunt subtiliores et spiritualiores, qui [18] penetrant grossiores, magisque corporeos; unde nullus hic esse potest spatii defectus, ut alter alteri cedere cogatur. De natura autem corporum et spirituum plura dehinc dicentur suo loco. Hoc solum hic demonstrare sufficiat, quod in qualibet creatura sive illa spiritus sit sive corpus, sit infinitas caeterarum, quae singulae iterum in se habeant infinitatem, quaelibet etiam harum, et sic in infinitum.

6. Haec omnia insigniter extollunt, atque commendant magnam Dei potentiam atque bonitatem ex eo quod absolute ipsius infinitudo in operibus manus ejus elucescat, imo in qualibet creatura ab ipso producta. Nec enim objici potest, nos creaturas Deo statuere aequales, sicut enim unum infinitum majus esse potest altero: ita Deus semper infinite major est, quam omnes ipsius creaturae, ita ut nulla hic institui possit comparatio. Atque sic revera invisibilia Dei clare videntur, si intelligantur per illa, vel in illis, quae facta sunt. Quo majora enim et magnificentiora sunt opera, eo magis eadem ostentant opificis sui magnitudinem. Quapropter illi qui statuunt universum creaturarum numerum, solummodo esse finitum, et ex tot saltem consistere individuis quod numerari queant; totumque universi corpus tot saltem occupare jugera vel milliaria, vel diametros terrae secundum longitudinem, latitudinem et [19] profunditatem, exili nimirum et indecoro cogitandi gradu, tantam considerant majestatem: Deusque ille, quem hi sibi fingunt, verus non est Deus, sed idolum propriae suae imaginationis, quem illi tam angusto includunt habitaculo, qualis aviculae exiguae incarceratae caveae, quae mensuram paucorum pollicum adaequat: quid enim est aliud mundus ille, quem ipsi supponunt, respectu veri magnique illius universi superius descripti?

7. Si autem dicant, se Deum non includere finito huic universo, sed imaginari eundem non minus extra hoc etiam existere in infinitis spatiis imaginariis, aeque ac

intra illud. Ad haec respondetur, Si spatia haec imaginaria mere sunt imaginaria, illa sane non nisi vanissima sunt cerebri figmenta, si vero entia sunt realia, quid aliud esse possunt quam creaturae Dei. Praeterea Deus vel operatur in spatiis istis vel non: Si non, Deus ibi non est, ubicumque enim est, ibi operatur, cum haec illius sit natura, ut ita agat, prout natura est ignis, quod ardeat, vel solis, quod splendeat. Ita enim Deus perpetuo operatur, opusque ejus est creare, vel essentiam dare creaturis secundum aeternam illam, quae in ipso est, Ideam vel sapientiam. **Juxta Hebraeos Deus infinitus quem Aensoph vocant, propterea dicitur extra mundi locum existere, quia creatura immensitatem [20] lucis ejus capere non posset, vid.quae dicta sunt in annot. ad cap. I. Nec dicendus est existere in spatiis imaginariis, quia Deo plane mullum competit spatium. Quin et operari ibidem dici potest simplici sua activitate: quidquid autem ratione creaturarum operatur, per Messiam est, qui non est immensus ut Aensoph ipsum.**

8. Haec autem continua actio vel operatio Dei, quatenus in ipso est, vel ab ipso prodit, sive quatenus respectum habet ad ipsum, solummodo unus est actus continuus, sive mandatum voluntatis ejus, nec successionem sive tempus in se habet, nec prius, nec posterius: sed simul ac semper praesens est Deo, ita ut nil sui sit praeteritum, nihilque futurum, eo quod partes non habeat. Quatenus vero elucescit vel terminatur in creaturis, tempus habet partiumque successionem: Et quamvis imaginatio vel conceptus difficulter admodum concipiat, vera tamen et solida ratio sufficienter illud evincit. Conceptui tamen nostro exiguum praestat auxilium, commune humileque exemplum, quod sequitur? Ponatur magnus Circulus sive rota moveri per centrum, ibi Centrum in uno semper quiescit loco, prout quidam opinantur. Solem hoc modo moveri circa suum centrum ab Angelo quodam vel Spiritu in centro existente, intra spatium tot vel tot dierum; [21] Jam vero quamvis centrum totam moveat rotam, magnamque et continuam in illo efficiat motionem, ipsum tamen quietum permanet semper, nec ullo movetur modo; Quanto magis istud in Deo ita se habet, qui primus est motor in omnibus creaturis suis, juxta omnes motiones illarum veras ac ordinatas: ille autem ipse non movetur ab his, verum hoc ipsum, quod analogice in illo respondet motionibus sive operationibus creaturarum, regimen est voluntatis suae: Quod si proprie loqui velimus, motio non est, quia omnis motio successiva est, inque Deo locum habere non potest, prout superius est demonstratum.

9. Contra hoc autem quod a nobis dictum est, minima etiam creaturarum, qualiscumque denique concipi queat, infinitas in se habere creaturas, ita ut vel minima particula corporis sive materiae infinitis modis extendi dividique possit in partes minores minoresque semper et magis exiguas a quibusdam objectio formatur subsequens.

Illud quod actualiter divisibile est, in quantum actualis divisio ullatenus fieri potest, divisibile est in partes indiscerptibiles. Materia autem sive corpus (materia nimirum illa integralis vel composita) actualiter divisibilis est, in quantum actualis divisio ullatenus potest fieri etc. Ergo etc. Respondeo: Hoc argumentum laborare fallatia illa, [22] quam

Logici appellant compositiones non componendorum, quae est cunjunctio verborum sive terminorum, quae implicant contradictionem sive absurditatem; eaque latet in hoc termino: "actualiter divisibile"; qui denotat unam eandemque rem divisam esse et non esse divisam: "actualiter" enim significat divisionem, et "divisibile" non divisionem, sed saltem capacitatem, juxta quam aliquid dividi queat. Quod tam est absurdum et contradictorium, ac si quis dicat: visibiliter caecum, sensibiliter insensibilem, vel vivaciter mortuum. Si autem per terminos: "actualiter divisibile"; non intelligant duo, sed unun saltem quid, nimirum, quod vel revera sit divisum, vel saltem divisibile, fallacia facile se nobis exhibebit. Primo enim si "to Actualiter divisibile" nihil aliud ipsis denotet, quam quod divisum sit hoc sensu; Majorem concedo: Quod nimirum illud, quod revera est divisum in quantum actualis divisio ullatenus fieri potest, sit divisibile in partes indiscerptibiles. Verum hac ratione falsa est minor; quod nempe materia actualiter divisa sit eo usque, quousque actualis divisio ullatenus fieri potest. Secundo autem si per id quod "actualiter divisibile" dicunt, intelligant rem solummodo "divisibilem", seu in qua est potentia sive capacitas, ut ita dividi queat; jam majorem nego, nimirum [23] quod illud, quod divisibile est, in quantum divisio fieri potest, divisibile sit in partes indiscerptibiles. Et praeterea hoc sensu propositio illa mere est tautologica, inanisque ejusdem rei repetitio, qualis nempe et haec esset: Quidquid removeri potest a loco suo, eatenus quatenus removeri potest; id removeri potest ad aliquam usque distantiam. Sed Londinum vel Roma removeri possunt a loco suo eatenus quatenus removeri possunt. Ergo etc. Sic eadem argumentandi forma probari potest, quod anima hominis finitum saltem annorum habeat numerum, quibus existat vel essentiam habeat: quodque consequenter sit mortalis finemque habeat, ita nimirum: Illud, cujus tempus sive duratio actualiter divisibilis est eousque quousque actualis divisio ullatenus fieri potest, habiturum est finem, et divisibile est in finitum annorum numerum; sed animae tempus sive duratio actualiter divisibilis est eousque quousque actualis divisio ullo modo deduci potest: Ergo etc. Si regeratur, quod tempus animae, si pervenerit ad talem annorum divisionem, finem quidem habiturum sit, fieri autem posse, ut deinde accipiat tempus aliud, post hoc primum, et sic in infinitum. Jam idem et ego respondeo: quod nempe materia, si pervenerit ad talem usque divisionem, finem quidem [24] habeat istius divisionis, deinceps autem admittere posset aliam divisionem post hanc primam, et sic in infinitum. Et hic notari velim: Cum dico; minimam, particulam corporis sive materiae ita dictae divisibilem semper esse ulterius in minores partes in infinitum, ita ut nulla divisio actualiter fieri queat in materia, quae non semper ulterius sit divisibilis, sive capax, ut in minora dividatur, idque sine fine; quod hoc ipso non determinem, quid absoluta Dei potentia factura sit, vel facere possit, prout quidam inaniter et crasso modo disputant, sed tantum insinuem, quid potentia Dei faciat, vel factura esset, quatenus operatur in creaturis et simul cum creaturis, in quantum scilicet in omnibus productionibus et generationibus, prout etiam in omnibus resolutionibus et divisionibus corporum natura sive Creatura nunquam dividat ullum corpus in tam minutas partes, et nunquam ita dividere illud queat, ut quaelibet istarum partium non semper capax sit ulterioris divisionis; quaeque praeterea corpus ullius creaturae nunquam reduci queat in sua minima; imo quae eousque reduci non possit, vel per subtilissimas operationes

ullius creaturae, sive creatae potestatis. Et haec responsio ad scopum nostrum sufficit: Deus enim nullam facit divisionem in ullo corpore sive materia, [25] nisi in quantum cooperatur cum creaturis; et propterea ipse nunquam reducit creaturas in minimas earum partes, quia deinde omnis motio et operatio in creaturis cessatura esset, (haec enim est natura omnis motionis, ut atterat et dividat rem aliquam in partes subtiliores) haec enim facere contrarium esset sapientiae et bonitati Dei; si enim omnis motio vel operatio cessaret in aliqua creatura, illa creatura omnino foret inutilis in creatione, adeoque melior non esset, quam si foret merum nihilum et purum putum non ens. Id autem prout jam dictum est, quod contrarium est sapientiae atque bonitati Dei, sive ulli ipsius attributorum, Deus facere non potest. **(Divisio rerum nunquam fit in minima Mathematica, sed in minima Physica: cumque materia concreta eousque dividitur, ut in monades abeat Physicas, qualis in primo materialitatis suae statu erat; videatur de productione materiae Kabb.denud. tom. I, par. II. pag. 310. seqq. et tom. II et tract. ult. p. 28. n. 4.5 tunc iterum suscipere apta est suam activitatem, fierique Spiritus: prout in cibis nostris evenit).**

10. Consideratio autem infinitae hujus divisibilitatis quarumcumque rerum in partes semper minores, non inanis est vel inutilis Theoria; sed usus longe maximi, ut nimirum intelligantur causae rationesque rerum, et quomodo omnes [26] creaturae a summa ad imam usque inseparabiliter unitae sunt invicem mediantibus subtilioribus his partibus, quae inter ipsas intercedunt, quaeque sunt emanationes creaturarum ex una in aliam, per quas illae in se invicem agere possunt in maximam usque distantiam: Et hoc est fundamentum omnis sympathiae et antipathiae, quae in creaturis occurrunt, sique haec bene intelligantur de aliquo, ille facile introspicere poterit in causas plurimarum rerum secretissimas et occultissimas, quas homines ignari vocant qualitates occultas.

# *Caput 4*

1. Deus omnes creaturas creaverit simul, an vero temporibus successivis.
2. Quod in homine Christo omnia consistant, suamque habeant essentiam.
3. Et quod Christus, quatenus homo sit primogenitus omnium Creaturarum.
4. Sed quod nulla unquam Creatura eo pertingere queat, ut ipsi fiat aequalis.

1. Ex iis, quae supra dicta sunt, facile jam responderi potest ad perplexam illam quaestionem, utrum videlicet [27] Deus omnes creaturas creaverit simul, an vero aliam post aliam? Si enim vox "Creare" Deum respicit ipsum, sive internum mandatum voluntatis ejus, id factum est simul; si vero respicit creaturas, id factum est successive: Sicut enim natura et essentiale attributum Dei est, ut sit immutabilis sive sine successione; ita natura creaturarum in eo consistit, ut sint mutabiles et successivae. Deinde si vox "Creare" respectum habet ad universalia semina et principia, quae quasi scaturigines sunt et fontes, e quibus creaturae profluunt in ordine successionum suarum Deo ipsi subordinata, quod maximum est et primum rerum omnium principium; etiam dici potest omnes creaturas creatas esse simul, et speciatim si respiciatur Messias sive Christus Dei, qui est primogenitus omnium creaturarum, per quem omnia dicuntur facta esse, prout Johannes id declarat atque Paulus qui expresse affirmat, per Jesum Christum omnia facta esse, visibilia et invisibilia.

2. Jesus Christus autem significat Christum integrum, qui Deus est et homo, quatenus Deus, "Logos" dicitur, "Ousios" verbum Patris essentiale; quatenus autem homo, "logos" est "prophorikós" verbum expressum vel prolatum perfecta et substantialis imago illius verbi, quod in Deo est atque aeternaliter, inque perpetuum cum isto unitum, ita ut hoc [28] sit ipsius vehiculum et organum, sicut corpus est respectu animae, cujus verbi prolati quod est sapientia Dei, non tantum Scriptura novi Testamenti, sed et veteris diversis in locis faciat mentionem, ut Prov. 8, 22.31. et Prov. 3.19. Psal. 33.6. Psal. 22.2. Ps. 110. p. t. Job. I: I, 2, 3 et c. Eph. 3:9. Col. I: 15, 16, 17. Qui locus nimirum Col. I: 15, 16, 17. explicationem in se continet priorum, quod nempe per filium sive verbum, sive sapientiam non simpliciter et nude Deus ipse intelligatur, vel aliquod ipsius attributorum: quomodo enim aliquod attributorum ejus appellari potest imago Dei invisibilis, cum hoc aeque sit invisibile ac ipse? unde imago aliquid significat quod productum est in visibilitatem, quodque peculiari quadam via repraesentat et revelat Deum invisibilem plusquam ulla Creaturarum.

3. Et propter eandem rationem ipse a Paulo in loco supra citato appellatur primogenitus omnium creaturarum, quo denotatur relatio ejus, quam habet ad Creaturas, quae in primitivo statu suo omnes erant quasi filii Dei; ubi ipse primogenitus fuit omnium istorum filiorum, quique ut ita dicam, quasi filii sunt istius

primogeniti Filii Dei. Et propterea dicitur, quod in ipso omnia consistant, sive suam habeant existentiam, quodque ex ipso exorta sint [29] tanquam rami a radice, ita tamen ut semper permaneant in eo certo quodam modo.

4. Non quasi aequales ipsi essent, et ejusdem cum ipso naturae, quia alias ex ipsis nulla unquam potuisset degenerare, et mutari a bono in malum: quare sunt naturae multo inferioris, respectu primogeniti, ita ut nunquam, si proprie loqui velimus, in ipsum converti queant; sicut et ipse nunquam converti potest in Patrem. Summum autem illud, ad quod pertingere queunt, hoc est, ut ipsi sint similes, prout Scriptura declarat: unde nostra filiatio, qui merae tantum sumus creaturae, tantum vocatur adoptio.

# *Caput 5*

1. Quod antiqui Cabbalistae agnoverint talem primogenitum Dei Filium, quem etiam vocaverunt Adam caelestem, Adamum primum, Sacerdotem magnum.
2. Quod Christus sit medium inter Deum et inter creaturas omnes.
3. Tale ens medium tam sit demonstrabile e principiis sanae rationis, quam demonstrari potest esse Deum.
4. Quod Deus sit immediate praesens tam in Christo, quam in omnibus creaturis.
5. Quod [30] Christus sit immutabilis ad malum, et mutabilis ad bonum, adeoque tam participet divinitatem, quam creaturalitatem, simulque aeternitatem et tempus.
6. Quod neque Christus, neque isti, qui perfecte cum illo uniti sunt, subjecti sint legibus temporis, quatenus tempus significat rerum destructionem.
7. Quo sensu dici possumus excedere a tempore et supra tempus in sublimiorem regionem.

1. Quamvis jam aliqua dicta sint de Filio Dei, qui primogenitus est omnium creaturarum capite praecedente, plura tamen dicenda restant de hac materia, quae admodum sunt necessaria pro vero subsequientium intellectu, unde in hunc finem peculiare hic formamus capitulum. Per Filium Dei primogenitum omnium creaturarum, quem nos Christiani appellamus nomine JESUCHRISTI, secundum Scripturas, prout supra declaratum est, non solum intelligitur ipsius Divinitas, sed ipsius Humanitas in aeterna unione cum Divinitate, id est, prout ipsius caelestis humanitas unita erat cum Divinitate, antequem mundus esset, adeoque antequam veniret in carnem. De quo antiqui Kabbalistae plurima prodiderunt; nimirum de [31] Dei Filio, quatenus creatus est, deque illius existentia in ordine naturae ante omnes creaturas; item quod omnes accipiant benedictionem et sanctificationem in eo, et per eum; quem etiam in Scriptis suis appellarunt Adamum caelestem, Adam Kadmon seu hominem primum, Sacerdotem magnum, Maritum sive Sponsum Ecclesiae, prout et Philo Judaeus eundem appellat primogenitum Dei Filium.

2. Filius iste Dei primogenitus omnium creaturarum, nimirum caelestis hic Adam, Sacerdosque magnus, prout doctores Judaeorum illum appellant, proprie loquendo est medium inter Deum et Creaturas. Idque quod nimirum detur tale ens medium tam est demonstrabile, quam quod sit Deus: ubi intelligitur tale quoddam ens, quod sua quidem natura minus sit Deo, et tamen sua natura majus et excellentius omnibus creaturis reliquis, unde etiam propter hanc suam excellentiam recte vocatur Filius Dei. **De hoc**

**Filio Dei, qui Judaeis Adam Kadmon dicitur, plura videri possunt in Kabb. denud. tom. I. part. I, p. 28.30. part. II. p. 33. seqq. 37. seqq. part. III. p. 31 usque ad 64. p. 37-78 etc. et Kabb. denud. tom. II. part. 2. p. 244. et tract. ult. p. 6, 7-26.**

3. In ordine ignitur ad hanc demonstrationem consideranda primum est natura [32] sive Essentia Dei, summi Entis; deinde etiam natura et essentia creaturarum, quae paululum invicem sunt comparandae, unde immediate nobis apparebit natura haec media. Natura ignitur et eseentia Dei, prout etiam jam in praecedentibus est ostensum, omnino est immutabilis, prout non solum Scriptura sacra, sed et connatus nobis intellectus, qui a Deo mentibus nostris est insitus declarant. Si ergo in Deo aliqua esset mutabilitas, necesse est, ut illa tenderet ad ulteriorem Bonitatis mensuram vel gradum, tunc autem ipse non esset summum bonum, quod est contradictorium. Porro si aliquid progreditur ad majorem Bonitatis gradum, hoc omnino fit propter ens quoddam majus, cujus virtutis et influentiae illud fit particeps: Jam vero majus non datur Ens, quam Deus, adeoque ille nullo modo melioratur, nec melior fieri potest, multoque minus decrescere, quod imperfectionem argueret. Manifestum ergo manet, quod Deus sive Ens summum omnino sit immutabile. Jam autem cum natura creaturarum realiter sit distincta a natura Dei, ita ut quaedam sint attributa Dei, quae creaturis sint incommunicabilia; inter quae etiam est immutabilitas, hinc necessario sequitur, Creaturas esse mutabiles, quia alias forent Deus ipse; quin et quotidiana nos docet experientia, creaturas esse mutabiles, [33] et continuo variari ex uno statu in alium. Duples autem est mutabilitas, una secum habet potentiam se mutandi sive ad bonum sive ad malum, et haec communis est omnibus creaturis, non vero primogenito omnium creaturarum. Altera est potentia procedendi a bono saltem ad bonum. Triplex ergo hic datur Entium classis: Prima est, quae omnino est immutabilis: Secunda, quae mutabilis est solummodo ad bonum, ita ut illud, quod sua natura bonum quidem est, evadere tamen possit melius. Tertia est: quae cum natura sua bona quidem esset, mutari tamen potuit tam in bonum, quam a bono in malum. Prima et ultima trium harum Classium sunt extremae, secunda autem naturale medium est inter illas, per quae extrema uniuntur, istudque medium participat utrumque extremorum et propterea medium est commodissimum et maxime proprium: particeps enim est unius extremi, quod nempe mutabile est, videlicet a bono ad majorem boni mensuram, ut et alterius extremi, quod nempe omnino sit immutabile a bono ad malum. Et tale medium necessario requirebatur in ipsa natura rerum, quia alias remansisset Chasma, unumque extremum unitum fuisset cum altero extremo sine medio, quod est impossibile, et contra naturam rerum, [34] prout apparet in toto hujus universi cursu. **(Per immutabilitatem Messiae hic intelligi debet illa, quae est moralis, non quae naturalis. Sunt enim qui objuciunt: Christum frustra tentatum fuisse, si naturaliter fuisset immutabilis. Vid. Matth. 4:3. Hebr. 2:17.18. cap. 4:15. Sunt autem argumenta plura, mere philosophica; quorum in Philosophia Kabbalistica (Kabb. denud. tom. I. part. 3. dissert. 2. cap. 1) tredecim adducuntur, quod a principio primo immediate emanaverit principiatum unum tantum et perfectum: quod cap. 2 et 7. etiam confirmatur autoritatibus**

**Philosophorum antiquorum et recentium una cum responsione ad objectiones in contrarium factas).**

4. Medium hoc Ens tam crasso modo non est intelligendum, quasi in medio quodam loco consisteret inter duo extrema, sicut troncus corporis in medio consistit loco inter caput et pedes: sed medium est respectu suae naturae, sicut est argentum inter stannum et aurum, vel aqua inter aërem et terram, quae tamen comparationes grossae sunt admodum respectu ipsius rei. Nec etiam supponat aliquis, filium tale reale esse medium inter Deum et Creaturas, quasi Deus ipse non immediate praesens esset in omnibus creaturis: Is enim revera immediate praesens est in omnibus, et [35] immediate replet omnia, quin et immediate operatur in omnibus sensu proprio. Sed hoc intelligendum est respectu illius unionis et communionis, quam creaturae habent cum Deo, ita ut quamvis Deus immediate operetur in omnibus, idem tamen praedicto hoc utatur medio, tanquam instrumento, per quod cooperetur in creaturis, eo quod illud ipsum sua natura quodantenus eisdem sit vicinius: et tamen quia iste longe est excellentior omnibus reliquis productionibus quas appellamus creaturas, idque sua natura; hinc merito vocatur primogenitus omnium creaturarum, Deique Filius potius quam Dei creatura; ejusque productio potius est generatio vel emanatio a Deo, quam Creatio, si vox haec stricto accipiatur sensu: quamvis secundum latiorem sensum usumque hujus vocis ipse etiam dici queat creatus esse vel formatus, prout Scriptura alicubi de ipso loquitur. Si autem res ipsa debite intelligatur, vanum est de verbis contendere. Interea tamen etiam filius hominis potius dicitur esse generatus ab eo quam factus vel creatus. De domo autem vel navi ab homine facta, non dicimus esse ipsius filium, sed ipsius opus, quia filius ejus viva ipsius est imago et similitudo, quod de domo vel navi dici non potest. Sic prima haec Dei extorsum facta productio commodius et magis [36] proprie vocatur ipsius filius quam Creatura, quia hic viva ipsius imago, majorque et excellentior omnibus creaturis. Id autem sequitur, quod ipse hic filius immediate praesens sit in istis omnibus, ut illis benedicat, sive benefaciat; Cumque idem verum sit illud medium inter Deum et creaturas necesse est, illum intra ipsas existere, ut illas operando excitet ad unionem cum eo. Cumque ipse sit excellentissima Dei extrorsum facta productio et expresissima atque perfectissima ejusdem imago necesse est, ipsum similem esse Deo in omnibus suis attributis, quae sine contradictione eidem dici possunt esse communicatae, et per consequens necesse est, ipsum esse omnipraesentem. Praeterea si ipse non ubique esset praesens in omnibus creaturis, omnino chasma existeret et hiatus inter Deum et creaturas, ubi ipse non esset, quod est absurdum.

5. Porro sicut ipse particeps est immutabilitatis Dei, et mutabilitatis creaturarum, adeoque medium est inter id quod omnino est immutabile, et quod omnino est mutabile, participans utrumque: Sic etiam dici potest esse particeps aeternitatis (quae Deo est propria) et temporis (quod proprium est creaturis) et quamquam in superioribus dictum sit, nihil intercedere inter aeternitatem et tempus, sive inter creaturas et voluntatem Dei, [37] quae easdem creavit, tempus tamen et creatura ibidem intelligenda sunt sensu latiori, videlicet cum respectu ad omnes Dei

productiones ad extra factas; ita ut medium hoc ens aeque tunc ibidem comprehendatur, ac entia reliqua. Nec enim concipere possumus medium hoc ens tempore fuisse creaturis prius, sed solummodo ordine naturae, ita ut revera nihil temporis, stricte accepti, fuerit inter creaturas et omnicreatricem Dei voluntatem atque potentiam, quae illas creavit.

6. Si autem per tempus, secundum communem vocis significationem intelligamus succedaneum incrementum vel decrementum rerum, juxta quae ad certam usque periodum procrescunt, et ab illa iterum deficiunt, donec moriantur, vel mutentur in alium vitae statum, hoc sensu omnino dici potest, quod neque medium hoc ens neque ulla Creatura perfecte cum ipso unita, subjecta sint tempori, ejusdemque legibus, temporis enim leges ad certam pertingunt periodum, sive aetatem, et quando periodus illa absoluta est, res illae tempori subjectae deficiunt et consummuntur, adeoque moriuntur vel mutantur in aliam penitus rerum speciem, juxta illud antiquum:

**Tempus edax rerum, tuque invidiosa vetustas**

**Omnia destruitis.**

[38] Et hac ratione tempus in quatuor dividitur partes secundum aetatem hominis in hoc mundo viventis: quae sunt Infantia, Juventus, Virilis aetas et senectus ad mortem usque; ita ut omnia, quae tempore terminata sunt, subjecta quoque sint interitui et corruptioni, vel mutentur in aliam rerum speciem: sicut videmus aquam mutari in lapides, lapides in terram, terram in arbores, et arbores in animalia sive creaturas viventes.

Sed in excellentissimo illo Ente medio nec defectus vel corruptio, nec mors proprie loquendo ullum habet locum, istudque balsamum quoddam quasi est potentissimum et efficacissimum, quae omnia preservari possunt a decrementis atque morte, quaecumque ipsi juncta vel cum ipso unita sunt, adeoque hic omnia perpetuo sunt nova, vegeta et virescentia; hic perpetua est juventus sine senectute, et hic tamen senectutis est perfectio, nimirum magna sapientiae et experientiae incrementa, sine tamen ulla istius aetatis imperfectione.

Cum autem Christus perveniret in carnem: inque corpore suo, quod e caelo secum ferebat, (**omnis enim spiritus creatus vehiculum quoddam habet, sive terrestre, sive aereum, sive aethereum quale hoc fuit**) aliquid assumeret naturae nostrae, et per consequens naturae omnium rerum; (quia natura hominis [39] in se habet naturam omnium creaturarum, unde etiam vocatur microcosmus) quam in carne et sanguine assumtam naturam ipse sanctificabat, ut per illam sanctificare posset omnia, utque illa esset tanquam pars fermenti ad fermentandam totam massam; tunc descendebat intra tempus, et pro certa periodo sponte se ipsum subjiciebat legibus temporis, eousque ut magna toleraret tormenta mortemque ipsam. Mors autem non diu ipsum detinebat, tertia enim die resurgebat finisque omnium ipsius passionum ad ipsam usque mortem et sepulturam hic erat, ut sanaret curaretque et restauraret creaturas a corruptione et

morte, quae ipsis supervenerat per lapsum, utque tandem hac ratione finem imponeret temporibus, et creaturas elevaret supra tempora ad seipsum, ubi ipse commoratur, qui est heri et hodie et in sempiternum, sine decremento, corruptione vel morte. Similiter in spirituali sua internaque apparitione in homine, per quam salvare, curare et restaurare instituit ipsorum animas, ipse quasi subjicit se ipsum passionibus et morti aliquatenus, adeoque pro certo quodam temporis spatio hic submittitur legibus temporis, ut elevet animas hominum supra tempus et corruptibilitatem sursum ad se ipsum, in quo benedictionem accipiunt, crescuntque de gradu in gradum in bonitate atque virtutibus et benedictione in infinitum.

[40] 7. Hac ratione illi, qui ad perfectam cum Christo perveniunt unionem, elevantur in regionem perfectae tranquilitatis, ubi nihil videtur vel sentitur, quod moveat, vel impellat. Quamvis enim vehementissimae et velocissimae motiones ibidem existant, nihilominus tamen, quia eaedem tam uniformiter, tamque aequaliter et harmonice moventur, sine omni contrarietate vel conturbatione omnino videntur quiescere, cujus rei exempla in rebus externis dari possunt plurima. Revera enim duae Amotionum species, quae corporeo nostro visui videntur motione carere: videlicet illa, quae admodum velox est et incitatissima, et quae admodum tarda est, ita ut media saltem species a nobis discerni queat. Jam ergo sub tempore ejusque legibus comprehendi possunt non solummodo terra et res terrenae, sed etiam Sol, Luna et Stellae, omnisque visibilis pars mundi una cum multis, quae sunt invisibilia, ita ut post longam quandam temporum periodum res istae omnes mutari possunt in aliam plane rerum speciem, idque per eundem cursum et ordinem illius divinae operationis, quem Deus indidit rebus omnibus tanquam legem sive justitiam, qua divina ipsius sapientia constituit cuivis creaturae retribuere secundum opera ejus. Atque haec nunc sufficiant de excellentissimo hoc Ente medio, de quo non deerit occasio adhuc plura et in seqq. commemorare.

# *Caput 6*[41]

1. Quod omnes Creaturae in propria sua natura sint mutabiles.
2. Quousque haec mutabilitas se extendat, utrum ad essentias rerum, an saltem ad earum modos existendi et attributa.
3. Quodque tantummodo modi existendi sint mutabiles, non autem essentia.
4. Quod tres tantum sint Entium species essentialiter a se invicem distinctae, nimirum Deus, qui suprema; Christus qui media, et Creaturae, quae infima est.
5. Quod ista distinctio admodum sit necessaria, et nos praeservet, ne prolabamur in extrema ex utraque parte nobis obvia, quorum unum est, Pantheismi, alterum crassae ignorantiae; quibus obfuscatur gloria divinorum attributorum.
6. Exemplum hujus datur.
7. Quod justitia Dei gloriose admodum appareat in transmutatione rerum ab una specie in aliam.
8. Quod cum spiritus hominis per impietatem sese mutat in qualitates atque conditiones bruti, juste sit secundum Deum, ut praedictus [42] spiritus brutalis subintret in corpus bruti, ibique ad certum aliquod tempus puniatur.
9. Quam varie sint de Deo pravae Ideae, et quomodo iste concipiatur in hominibus per pravas opiniones.
10. Quare mundus primo fuerit extirpatus per undas, destruendusque tandem sit per ignem: quodque omnes poenae sint Medicinales.
11. Quod quaelibet creatura composita sit ex corpore et spiritu, et quomodo quaelibet creatura, sicut in se habet plura corpora, ita in se habeat plures spiritus sub uno Generali Spiritu praedominante, qui imperium habeat in omnes reliquos.

1. Quod omnes creaturae in sua natura sint mutabiles, distinctio inter Deum et creaturas recte considerata satis ostendit, idque quotidiana etiam testatur experientia. Jam si aliqua creaturarum mutabilis est in sua natura, illa hanc mutabilitatem habet, quatenus creatura est; et consequenter omnes creaturae obtinebunt eandem juxta regulam illam: quidquid alicui rei competit, quatenus est sub hac vel illa specie, id competit omnibus sub illa specie contentis. Jam vero quod mutabilitas competat

creaturae, quatenus est creatura (quod est [43] nomen generalissimum istius speciei, sub quo omnes creaturae comprehenduntur) exinde patet, quia alias nulla esset distinctio inter Deum et Creaturam: Si enim ulla creatura esset sua natura et per se immutabilis, illa foret Deus, quia immutabilitas unum est ex attributis istius incommunicabilibus.

2. Jam consideremos, quousque haec mutabilitas extendi queat, vel extendatur et primo quidem, utrum individuum unum mutari queat in aliud individuum, sive ejusdem speciei, sive diversae? Hoc dico esse impossibile; tunc enim ipsae rerum essentiae mutarentur, id quod magnam excitaret confusionem, non tantum in Creaturis, sed et in sapientia Dei, quae omnia fecit. Exempli gratia, Si hic vir mutari possit in alium, nimirum Paulus in Judam, vel Judas in Paulum, tunc ille, qui peccavit, non puniretur pro hoc peccato, sed ipsius loco alius, qui innocens esset et virtute praeditus. Sic etiam vir probus non acciperet proemium virtutis suae; sed alius quidan vitiis immersus ipsius loco. Si autem supponamus, probum unum mutari in probum alium, ut Paulus in Petrum et Petrus in Paulum, Paulus sane non reciperet proemium proprium, sed Petri, nec Petrus reciperet suum, sed Pauli, quae esset confusio, nec deceret Dei sapientiam. Praeterea si ipsae rerum essentiae individuales mutari possent [44] in se invicem, sequeretur creaturas non habere verum esse, adeoque certi esse non possemus ullius rei, nec veram habere possemus ullius rei cognitionem vel scientiam, adeoque omnes innatae notiones et dictamina veritatis, quae omnes homines in se reperiunt, falsa essent et per consequens etiam Conclusiones exinde factae. Omnis enim scientia vera, sive certitudo cognitionis ab objectorum dependent veritate, quae communiter etiam appellantur veritates objectivae. Si ergo hae veritates objectivae mutarentur in se invicem, sane etiam propositionum veritas, quae inde dependent, mutarentur, adeoque nulla propositio immutabiliter posset esse vera, imo nec clarissima quidem et maxime obvia, quales sunt istae: totum est majus sua parte, et haec: duo dimidia efficiunt integrum.

3. Secundo considerandum est, utrum una rerum species mutari posset in aliam? ubi quam accuratissime observandum erit, qua ratione rerum species a se invicem distinguantur: multae enim sunt species rerum, quae communiter ita quidem dicuntur, et tamen in substantia vel essentia a se invicem non differunt, sed in certis tantum modis sive proprietatibus; cumque hi modi sive proprietates mutantur, res illa dicitur suam mutasse speciem. Num enimvero haec non est ipsa Essentia sive Entitas, [45] sed tantum essendi modus, qui ita mutatur; ut cum aqua non quidem mutatur, sed eadem remanet, frigus autem eundem coagulat, cum antea esset fluida: Cum aqua mutatur in lapidem, nulla sane est ratio, quare hic magis supponamus mutationem factam esse substantiae, quam in priori exemplo de aqua in glacem mutata. Et rursus cum lapis mutatur in terram molliorem atque teneram, nulla hic est substantiae mutatio. Et sic in omnibus mutationibus aliis, quas in rebus observare licet, substantia sive essentia semper remanet eadem, est mutatio saltem modorum, ita ut res cesset hoc modo, incipiatque modo esse alio. Et revera eaedem rationes evincunt, quod una species quoad substantiam vel essentiam ab alia distincta mutari non possit in aliam,

perinde ac unum individuum non mutari potest in aliud. Species enim rerum nihil sunt aliud, quam individua sub una generali et communi Idea mentis, vel sub uno communi loquendi termino digesta: ut homo quatenus species est sub se comprehendit omnia hominum individua et equus est species comprehendens omnia equorum individua. Et si vir unun non mutari potest in virum alium, multo minus vir iste mutari potest in aliud individuum alius speciei: ut si Alexander non potest mutari in Darium, mutari etiam non potest in proprium equum summ Bucephalum.

[46] 4. Ut igitur sciamus, quousque mutationes rerum pertingere queant, jam examinandum est, quot sint rerum species, quae quoad substantiam vel essentiam a se invicem distinguantur. Sique accurate in id inquiramus, tres tantum inveniemus, quae, ut supra dictum, sunt Deus, Christus et Creaturae: quodque hae tres quoad essentiam realiter a se invicem sint distinctae, jam probatum est. Nulla autem potest dari ratio, qua probetur, dari quartam aliquam speciem essendi, essentialiter distinctam a caeteris tribus; imo quarta aliqua species essendi omnino videtur spuerflua. Et quia omnia phoenomena in toto universo sufficienter resolvi possunt in tria haec praememorata tamquam in originarias suas propriasque causas, nulla urget necessitas ulteriorem agnoscere aliam, juxta hanc regulam: (quae si recte intelligatur verissima est et certissima est) Non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Porro cum praememorata tria exhauriant omnes differentias specificas in substantia, quae possibiliter a mente nostra concipi possunt, adeoque his ipsis vastissima illa possibilitatis rerum infinitas adimpleatur: quomodo inveniri poterit locus vel spatium pro entitate quadam quarta, quinta, sexta vel septima? Quod autem tria haec id praestent, supra jam est demonstratum. Nimirum quidquid ullatenus nominari [47] potest Ens, id vel omnino est immutabile, et talis est Deus, Ens illud supremum; Vel omnino est mutabile ad bonum scilicet, et ad malum; et haec est creatura, quae est entitas infima; vel partim est immutabile respectu mali scilicet, et partim mutabile respectu boni nimirum, quo spectat Christus Dei Filius, ens illud medium inter Deum et Creaturam. In quam Classem ergo reducemus quartam aliquam entitatem, vel quintam, vel 6 et 7 etc quae nec sit plane immutabilis, nec plane mutabilis: Praeterea qui supponeret quartum aliquod ens, quoad essentiam vel substantiam realiter distinctum a tribus praememoratis, ille re ipsa destruet excellentissimum illum ordinem, quem in rerum universitate reperimus, nimirum quod non tantum unum sit medium inter Deum et creaturas, sed duo, 3, 4, 5, 6, quoscumque supponi queant inter primum et ultimum. Porro cum sana ratione admodum convenit, adeoque etiam cum ordine rerum, quod sicut Deus est unus, nec habet duas vel tres vel plures distinctas in sese substantias, et sicut Christus est unus simplex Christus, nec plures in se habet distinctas sibstantias, quatenus nimirum est homo caelestis, sive Adam omnium primus; ita et creatura, sive tota creatio similiter unica etiam sit substantia vel essentia in sua [48] specie, quamvis multa comprehendat individua, in subordinatis speciebus suis collocata, et modaliter quidem, sed non quoad substantiam vel essentiam ab invicem distincta. Et sic illud, quod Paulus dicit de homine, similiter etiam intelligi potest de omnibus creaturis, (quae in primitivo et originario suo statu species quaedam erant hominis secundum excellentias ita dicti, prout in sequentibus declarabitur,) nimirum quod Deus fecerit omnes nationes, vel

creaturarum exercitus ex uno sanguine. Et profecto eadem est hic utriusque ratio: sicut enim Deus omnes nationes hominum propterea ex uno faciebat sanguine, ut omnes sese invicem amarent, inque eadem sympathia consisterent invicem, seseque mutuo adjuvarent; ita Deus universalem quandam sympathiam amoremque mutuum creaturis implantavit, ut quae omnes membra sunt unius corporis, omnesque (ut ita dicam fratres, quibus unus est communis Pater Deus nempe in Christo, sive "Logo" incarnato; et sic una quoque mater, unica nimirum illa substantia, sive entitas, ex qua prodierunt, cujusque reales partes sunt et membra. Et quamvis peccatum in creaturis mirum in modum infirmaverit hunc amorem et sympathiam, non tamen omnino eandem destruxit.

5. Agnitis igitur tribus distinctis [49] entitatibus supradictis, nec pluribus, quae omnino in se invicem sunt inconvertibiles, securo ambulabimus gressu, in media veritatis via Entitatis erroribus et confusionibus maximis, tam ad dextram, quam ad sinistram. Primo enim quidam sunt, qui unam saltem statuunt omnium rerum Entitatem, cujus ipsi sint partes propriae et reales; et hi Deum et creaturas confundunt, quasi utraque haec notio una tantummodo sit Essentia, ita ut peccatum et Diaboli nihil sint aliud nisi partes, vel ad minimum modificationes divini istius entis; unde periculosae pronascuntur consequentiae.Quamvis non omnibus, qui sine praecautione in hanc prolapsi sint opinionem, id sinistre interpretari velim; sed Lectorem saltem moneam, ut, quo ejusmodi principia tendunt, melius consideret, eorumque absurditatem evitet. Alii deinde dantur, qui duas saltem statuunt rerum species, Deum nempe, supremum illud penitusque immutabile Ens; et Creaturam, ens infimum et omnino mutabile. Hi autem non satis considerarunt excellentem illum, qui in rerum Universalitate occurrit, ordinem, supra a nobis descriptum; quia alias forte observasset, quod praeter duo haec extrema detur etiam medium quoddam, quod particeps est utriusque: et hic est Jesus ille Christus, quem non minus sapientiores inter Judaeos quam aliqui etiam inter Gentiles ita [50] dictos agnoverunt, statuentes nimirum, dari tale quoddam medium, quod illi diversis appellarunt nominibus, qualia sunt, Logos, Dei Filius, Primogenitus Dei; Mens, Sapientia, Adam caelestis etc. ita ut quidam eundem etiam appellent medium aeternum.

Quae, si recte considerentur, non parum conducent ad propagandam veram fidem, religionemque Christianam, tam inter Judaeos, quam Turcas, aliasque nationes infideles; si nimirum constet, quod rationibus non minus solidis, ac illae sunt, quibus probatur Deum esse et Creationem; probare etiam possumus Mediatorem esse inter Deum et homines, imo inter Deum et omnes creaturas: adeoque hi, qui tale Medium agnoscunt, inque illud credunt, dici possunt, quod vere credant in Jesum Christum, quamvis nondum noverint, nec adhuc sint convicti, illum venisse in carnem: quod si enim concesserint prius, indubitate eo deventuri sunt, ut, si ingenui sint, vel nolentes etiam posterius agnoscant.

Alii porro sunt, qui specificas rerum Entitates in distinctis suis Essentiis et Essentialibus attributis quasi in infinitum multiplicant; id quod omnino invertit

egregium illum rerum ordinem, gloriamque divinorum attributorum insigniter obfuscat, ut in Creaturis debito splendore emicare nequeat: sic enim quaelibet in individuo Creatura tantopere [51] coangustatur, tamque arcte inter strictissimos propriae suae speciei limites includit atque incarceratur, ut mutabilitas creaturarum omnino tollatur e medio, nec ulla ad ulteriorem perfectionem, majoremque divinae bonitatis participationem evehi, varieque exercere et promoveri queat.

6. Haec omnia uno vel altero illustrabimus exemplo: Assumamus primo equum, qui est creatura diversis perfectionum gradibus a creatore dotata, quales non solum sunt robur corporis, sed et quaedam, ut ita dicam, notitia, quomodo inservire debeat Domino suo: praeterea etiam animositas, metus, amor, memoria et qualitates variae aliae, quae in homine sunt, qualesque etiam observare possumus in cane, pluribusque animalibus aliis. Cum ergo divina potentia, bonitas et sapientia quamlibet Creaturam creaverit bonam, et ita quidem, ut in mutabilitate sua continuis augmentis ad bonum provehi queat in infinitum, unde gloria istorum attributorum magis semper magisque elucescit: cumque haec sit natura cujuslibet creaturae, ut sit in continua motione, sive operatione, quae certissime ad ulterius tendit bonum, tanquam ad praemium et fructum laboris sui, nisi Creaturae voluntaria transgressione, abusuque indifferentiae voluntatis a Deo ipsis concreatae bonum illud impediat. Jam quaero, ad quam ulteriorem [52] perfectionem gradumque bonitatis Entitas vel Essentia Equi pertingit, vel pertingere potest, postquam bona Domino suo praestitit servitia, fecitque, quod suum fuit, talique creaturae proprium est? Estne equus mera machina mortuave materia? An vero aliquem in se habet spiritum, qui notitiam habeat et sensum et amorem et varia alia, quae spiritui sunt propria? si ergo talem habet, id quod omnino concedendum est, quid contingit huic spiritui, cum equus moritur? si dicetur ullum redire in vitam, aliudque sortiri corpus equi, ita ut equus fiat ut antea, qui equus fortior et pulchrior, et qui meliore polleat spiritu, quam antea; Optime! Si autem moriatur secunda, 3,4 vice, semperne equus manet, quamvis melior semper et excellentior, quo pluries spiritus ejus revolvitur? Jam quaero: an species equum tam infinitam in se habet perfectionem, ut equus melior semper meliorque fieri queat in infinitum, ita tamen ut equus semper maneat? nimirum communiter jam quasi receptum est, visibilem hanc terram non semper permansuram in isto statu, quod optimis etiam rationibus confirmari potest: jam neccessario sequitur, quod continuata generatio animalium in crassis istis corporibus etiam sit cessatura. Si enim terra aliam assumat formam, nec gramen producat amplius, equi etiam et alia animalia talia animalia esse desinerent, [53] qualia antehac erant; cumque non habeant alimentum suum proprium, permanere etiam eadem specie non possunt. Et interim tamen non annihilantur, prout facile conjici potest; quomodo enim ulla res poterit annihilari? Cum bonitas Dei erga suas creaturas semper permaneat eadem, et conservatio sive continuatio creaturarum continuata sit creatio; prout generaliter conceditur, et superius jam demonstratum est, quod Deus perpetuus sit creator, agensque aeque liberrimum ac maxime neccessarium; Quod si autem regeratur, quod terra immutanda sit, prout dictum est, fore tunc ut equi et coetera animalia secundum suam proportionem pariter immutentur cum terra, et terra iisdem juxta eandem proportionem alimenta iterum producat pro mutata illorum

conditione; tunc quaero: utrum semper permaneant eadem in specie sua sub tali mutatione? An vero non inter statum illum et statum hunc aliqua futura sit differentia, qualis, exempli gratia, est equi a vaca, quae communiter agnoscitur esse specifica. Iterum autem quaero: an species creaturarum in infinitum aliae ita praecellant alias, ut quidem individuum quoddam unius speciei semper pergat in perfectione, magisque ad aliam speciem appropinquet, nunquam tamen pertingere queat in illam speciem? verbi gratia. Equus in plurimis appropinquat ad naturam speciemque [54] hominis, magisque quam plurimae creaturae aliae; An ergo natura hominis infinitis modis distat a natura Equi, an finitis tantum distat? si finita est haec distantia, equus sane convertibilis tandem erit aliquatenus in hominem; (nimirum ipsius spiritus; de corpore enim res est liquida) si in infinitum distant, jam homini cuilibet etiam qui vilissimi et humillimi sit ingenii, tribuetur quaedam infinita excellentia actu, qualis soli competit Deo et Christo, nulli autem creaturae. Suprema enim creaturae excellentia est in potentia tantum, non vero actu esse infinitum: id est, semper posse fieri perfectiorem et excellentiorem in infinitum, quamvis hoc in infinitum nunquam attingi queat: quantumcumque enim ens quoddam finitum.progredi queat, id semper tamen finitum est, quamvis progressionis ejus nulli sint limites: Sicuti, ex. gr. si unquam possemus pervenire ad minimum aeternitatis minutum similemve infinitae durationis partem, illa sane non foret infinita sed finita.

Nec enim hoc ipso contradicimus iis, quae dicta sunt cap. 3.de infinitate Creaturarum, illa enim non intelliguntur de infinita illarum bonitate et excellentia, sed tantum respectu multitudinis et magnitudinis, ita ut una non possit numerari vel altera mensurari ulla comprehensione creati intellectus. Individua tamen creaturarum semper sunt finite tantum [55] bona, et finite distantia, quoad species: potentialiter autem tantum sunt infinita, id est, semper capacia sunt ulterioris perfectionis sine omni fine. Ut si ponatur scala quaedam, quae infinite sit longa, gradusque in se habeat infinitos; gradus tamen non infinite a se distant invicem, alias nulla in eadem fieri posset ascensio vel descensio. Gradus autem in hoc exemplo varias significat rerum species, quae non in infinitum a se distare possunt invicem, vel ab iis, qui sibi proximi sunt, Imo quotidiana nos docet experientia, quod variarum rerum species in se invicem mutentur, ut terra in aquam, aqua in aërem, aër in ignem sive aethera, et vice versa ignis in aërem, aër in aquam etc. quae tamen sunt distintae rerum species. Et sic etiam lapides mutantur in metalla, unumque metallum in aliud. Ne autem quis dicat, haec nuda tantum esse corpora, nullumque habere spiritum, idem observabimus non tantum in vegetalibus, sed et in animalibus: prout triticum et far in se invicem sunt convertibilia et saepe de facto ita convertuntur, quod Oeconomis haud est ignotum in pluribus provinciis; in specie autem in Hungaria, si far seminatur, triticum crescit: in aliis autem locis sterilioribus, et quidem specialiter in erucosis, qualis in Germania reperiuntur, triticum si seminatur, far procrescit, [56] et far aliis in locis merum fit gramen. In animalibus autem vermes mutantur in muscas et bestiae atque pisces comedentes pisces atque bestias alius speciei, ista mutant in suam naturam et speciem, Et nonne etiam natura putrida, sive corpus terrae et aquae producit animalia sine ullo semine horum animalium praevio? Et nonne in creatione hujus mundi aquae ad

mandatum Dei producebant pisces et aves? Nonne etiam terra ad idem mandatum proferebat reptilia atque bestias, quae propterea reales erant terrae et aquae partes? Et sicut corpora sua habebant ex terra, ita ex eadem suos etiam habebant spiritus, sive animas. Terra enim producebat animas viventes, prout textus Hebraeus loquitur, non autem corporeas tantummodo figuras, vita carentes et anima. Quare differentia occurrit maxime notabilis inter creaturam hominis et brutorum. De homine enim dicitur: Deus illum faciebat ad imaginem suam, et inspirabat in illum spiraculum vitarum, fiebatque anima vivens: ita ut homo vitam suam, principalem illius partem; qua homo est, quae realiter est distinta a Divina illa anima vel spiritus, quam Deus ipsi etiam inspiravit.

Cum autem corpus hominis fieret e terra, quae, ut probatum est, varios in se habebat spiritus, spiritusque dabat omnibus brutis; [57] homini sane procul dubio tradidit spiritus optimos et excellentissimos, quos contineret. Sed omnes isti spiritus species erant longe inferior, respectu spiritus hominis, quem desuper accipiebat, et non a terra: Spiritusque hominis debuisset habere dominium super istos spiritus, qui omnes tantum erant terreni, ita ut illos sibi subjecisset, adeoque in sublimiorem elevasset gradum, nimirum in propriam suam naturam, idque fuisset verissima ipsius multiplicatio et incrementum. Pro his omnibus autem ipse admittebat, ut spiritus terreni in ipso existentes, dominium acquirerent super illum, ita ut illis evaderet similis; quare dicitur: Terra es, et in terram reverteris: quod non minus spiritualem, quam literalem habet significationem.

7. Jam videmus, quomodo Justitia Dei tam gloriose elucescat in hac transmutatione rerum ab una specie in aliam; quod enim sit justitia quaedam, quae non solum in hominibus et Angelis operetur, sed in omnibus creaturis, certissimum est; quique istud non observat, caecus omnino dicendus est. Haec autem justitia tam in ascensu creaturarum apparet, quam in earum descensu, id est, cum commutantur in melius et cum in deterius. Cum in melius abeant, justitia haec praemium distribuit, fructumque benefactorum [58] suorum; cum in deterius, eadem ipsos punit poenis debitis, secundum naturam gradumve transgressionis. Eademque justitia legem detulit omnibus creaturis, eamque ipsis illarum naturis inscripsit: Et quaecumque creatura hanc legem transgreditur, illa proptera punitur; quae vero eandem observat, eidem suum est praemium, ut evadat melior.

Ita sub lege quam Deus Judaeis dederat, si bestia occideret hominem, bestia occidenda erat; et de manu cujuslibet bestiae requirenda dicitur vita hominis Gen.9:5. Et si quis cum bestia rem habuisset, non vir tantum, sed et bestia occidenda erat; ita non tantum mulier et maritus ejus post transgressionem suam a Deo recipiebant sententiam atque poenam; sed et serpens, quae erat pars brutalis in homine, quam a terra acceperat. Eundemque justitiae instinctum Deus etiam homini indidit erga bestias et arbores agri: quicumque enim vir justus est atque bonus, ille bruta sua animalia amat, quae ipsi serviunt, curamque ipsorum gerit, ut alimentum suum habeant et quietem, et si quae ipsis desunt alia; eaque non saltem facit in proprium suum

commodum, sed e principio verae justitiae; sique tam crudelis sit erga ipsa, ut operam ab ipsis requirat, et necessaria tamen iisdem alimenta non praebeat, tunc istam sane legem [59] transgrederetur, quam Deus cordi suo inscripsit: sique etiam aliqua ex illis occidat ut voluptati suae tantum satisfaciat, injuste agit, eademque mensura iterum mensurabitur ipsi. Sic homo, qui arborem quandam habuit in pomario suo, quae fructifera est, beneque crescit, fimum ipsi subministrat, mundatque eundem, ut melior meliorque evadat; si vero sterilis sit, fundoque oneri est, securi ipsam prosternit et igne comburit. Adeoque justitia quaedam est in omnibus hisce, ita ut in omnibus rerum transmutationibus ab una specie in aliam, sive ascendendo ab ignobiliori ad nobilius, sive descendendo in contrarium, eadem reperiatur justitia. Nonne enim, exempli causa, justum est, si homo quidam hac in terra vitam agat puram atque sanctam, Angelisque coelestibus similem, ut post mortem elevetur ad Angelicam dignitatem, iisdemque evadat similis, cum super eo etiam Angeli gaudeant. Si autem homo in hac terra tam impie vivat et perverse, ut similior sit Diabolo ab inferis excitato, quam ulli creaturae alii: si in tali statu absque poenitentia moriatur, nonne eadem justitia eundem deorsum praecipitat ad inferos, Et nonne tales merito evadunt similes diabolis, prout qui Angelicam agebant vitam, aequales fiunt Angelis? Jam autem si quidam in terra nec Angelicam [60] vixit vitam, nec diabolicam, sed brutalem saltem sive animalem, ita ut spiritus ejus similior sit spirituum bestiarum, quam rebus ullis aliis, nonne eadem justitia quam justissime id agit, ut sicut ille factus est brutum quoad spiritum, dum brutali parti et spiritui in se relinqueret dominium in partem suam excellentiorem; idem etiam (ad minimum quoad externam formam) in figura corporea mutetur in istam bestiarum speciem, cui simillimus fuit intrinsecus quoad qualitates et conditiones mentis? Cumque brutalis ille spiritus nunc superior in ipso sit et praedominans, et spiritum alterum teneat captivum, nonne verisimile est, cum talis homo moritur, ut ille idem spiritus brutalis semper in illo dominium habeat, animamque humanam secum abripiat quaquaversum, eamque cogat, ut sibi serviat? Cumque praedictus ille brutalis spiritus iterum in corpus aliquod revertitur, jamque dominium in illud corpus habet, ita ut facultas ejus Plastica libertatem habeat formandi corpus, juxta suam ideam atque inclinationem (quam antea in corpore humano non habebat) necessario sane sequitur, corpus illud, quod spiritus ille vitalis effigurat, futurum esse brutale, et non humanum; brutalis enim spiritus figuram aliam producere et efformare non potest, quia [61] vis ejus Plastica gubernatur ab ipsius imaginatione, quae quam fortissime sibi imaginatur sive concipit propriam suam imaginem, quam propterea corpus externum necessario assumere opportet.

8. Hac ratione justitia Dei mirabiliter elucet, dum singulis speciebus atque gradibus transgressionum debitas suas propriasque assignat poenas, neque ignem infernalem poenamque diabolis debitas singulis peccatis vel transgressionibus adjudicat: Christus enim contrarium docuit in Parabola illa, ubi ostendit tertium saltem gradum poenae submitti gehenali, si nimirum temere fratri suo quis dixerit: Stulte!

Quid hic objici potest contra justitiam Dei? si dicatur nimis diminui et dehonestari dignitatem et nobilitatem naturae humanae, cum statuitur illam quoad animam et

corpus convertibilem esse in naturam bruti: Ad hoc respondetur, quod juxta commune axioma corruptio optimi sit pessima. Cum enim homo voluntaria sua transgressione tantopere deturpavit, inque deteriorem statum deduxit naturam suam, quae tam nobilis fuerat, eademque intrinsecus inque spiritu evilescere potuit in immundissimum brutum vel animale, ita ut concupiscentiis terrenisque desideriis tantopere subsit, quam ulla bestia, imo omni bestia fiat pejor, [62] quaenam haec erit injustitia, si Deus etiam extrinsecus gerere eundem curet in ipso corpore imaginem illius spiritus, in quem ipse intrinsecus semet transformavit? vel quamnam pejorem putas esse degenerationem, imaginem bestiae in spiritu gerere an in corpore? Certe omnino dicendum est in spiritu similem esse bruto, longe maximam esse degenerationem; et nemo facile erit, cui vera animae nobilitas innotuit, qui non fateatur, bruto similem esse intrinsecus, pejus quidem esse, quam eidem similem esse extrinsecus. Unum etenim cum ipso esse quoad spiritum, longe deterius est, quam unum cum ipso esse in externa forma et figura corporis: Si autem quis dicat; poenam hanc nimis esse lenem pro homine quodam, qui brutalem vixit vitam, per omne dierum suorum tempus, si post mortem suam saltem revertatur sub conditione statuque bestiae cujusdam: Is sciat, justissimum Creatorem,factoremque rerum omnium sapientiorem esse ipso, meliusque nosse, quae poena singulis peccatis debeatur, qui etiam quam justissime et sapientissime omnia ita disposuit, ut nemo carnaliter vivens et bestiarum more, intrare possit in regnum caelorum. Atque sic etiam doctrina Christi expresse nos informat, quod non omnia peccata poena gehennae [63] punienda sint; quodque ubi thesaurus est, ibidem et cor sit, spiritusque hominis; item si homo uniatur copuleturque cum re aliqua, quod ille cum eadem re fiat unum quid, quodque qui adhaeret Domino, unus cum eo sit spiritus: quique adhaeret scorto, cum eodem una fit caro. Cur ergo qui cum bestia unitus est, non ex eadem ratione unum fieret cum bestia? et sic in reliquis casibus omnibus: cui enim se aliquis submittit ad obedientiam, illius servus est idem, quatenus eidem obedit; prout Scriptura loquitur. Praeterea etiam dictum est: Quacumque mensura mensurabitis, eadem mensurabitur vobis; quasi diceretur: Omnes gradus speciesque peccati poenas habent congruas, Omnesque istae poenae in commodum creaturarum tendunt, ita ut gratia praevaleat judicio, et judicium convertatur in victoriam ad salvandam et restaurandam creaturam. Gratia enim Dei cum super omne opus ejus extendatur, cur opinemur Deum severiorem et rigidiorem Creaturarum suarum esse Censorem, quam revera est? Cum istud attributorum Dei gloriam mirum in modum offuscet et obumbret, nec amorem erga Deum, prout fieri debebat, et admirationem bonitatis et justitiae ejus in cordibus hominum progeneret, sed plane contrarium.

[64] 9. Communis enim illa de justitia Dei notio, quod unum quodque peccatum quantulumcumque illud fuerit, igne puniatur infernali, istudque sine omni fine, horribilem de Deo in hominibus progeneravit ideam, quasi nimirum crudelis potius esset Tyrannus, quam benignus pater erga omnes suas creaturas. Si autem amabilis illa Dei imago hominibus magis innotesceret, qualis nempe ipse revera est, et se ipsum in omnibus dispensationibus suis manifestat creaturis; sique anima nostra intrinseco ipsum sensu gustuque agnosceret, prout nimirum idem charitas est et benignitas ipsa,

qualem intrinsecus ipse semet revelat per lumen et spiritum Jesu Christi Domini nostri in cordibus hominum; tunc demum et non prius homines Deum amarent supra omnia, et agnoscerent ipsum quam maxime esse amabilem, justumque et misericordem et adorabilem prae omnibus: quique non omnes peccatores aequali poena afficere queat.

10. Atque sic etiam, cur ille mundum primaevum undis evertebat, et constituit hunc mundum igne delere, qualis erat Sodomorum? nimirum ut ostenderet se diversis poenarum speciebus uti, pro diversis speciebus peccatorum; mundumque pristinum pravum quidem fuisse, pejorem [65] tamen fore illum, qui igne destruendus est, quique propterea majus habiturus est judicium. Diversae autem hae naturae istarum transgressionum, quibus diversae hae paratae sunt poenae, in hoc consistere videntur; quod peccata mundi veteris magis fuerunt carnalia et brutalia, prout et verbum Dei hoc indigitat, cum dicit: Spiritus meus non semper litigabit in homine, quia factus est caro; id est, perfecte brutalis sive bestialis factus est, obediendo desideriis carnis: ita ut nisi illa generatio excisa fuisset, totum illud humanum genus (excepto Noa et familia ejus) in subsequente generatione futurum fuisset bestiale, cui malo Deus provenire volebat, suffocando eosdem undis, ita ut hac poena in naturam hominum reducerentur a natura brutali: Peccata autem hujus mundi, qui igne destruendus est, Sodomorum instar, videntur sua natura similiora esse peccatis diabolorum, quam rei cuidam alii: nimirum ratione hostilitatis, malitiae, crudelitatis et fraudis atque astutiae: et propterea propria illorum poena ignis est, qui etiam est originale principium spirituum tam nobilium tantopere degeneratorum, ut merito eodem restaurari et degenerari debeant.

Quid enim est ignis, quam species quaedam substantiae aethereae imperfectae corporibus combustibilibus inclusae, prout eundem [66] semper ascendere videmus, et propter insignem suam tenuitatem immediate evanescere, e qua aetherea substantia tam Angeli quam homines, quoad spiritus suos, suam habent originem, sicut natura brutalis originem suam habet ex aqua.

Sicut autem omnes poenae a Deo creaturis suis inflictae, proportionem aliquam habent, cum peccatis suis, ita eaedem omnes, ne pessimis quidem exceptis, in bonum ipsarum atque restaurationem tendunt, adeoque medicinales sunt, ut iisdem curentur morbosae hae creaturae, inque meliorem conditionem restituantur, quam prius haberent.

11. Jamque etiam paululum examinemus, quomodo quaelibet creatura sit composita, et quomodo partes compositionis hujus in se invicem converti possint, eo quod originaliter unam et eandem habeant essentiam vel entitatem.

In qualibet visibili creatura corpus est et spiritus, sive principium magis activum et magis passivum; quae commode appellari possunt mas et faemina propter illam, quam cum marito et uxore habent analogiam. Sicut enim ordinaria hominum generatio maris

et faeminae requirit conjunctionem et cooperationem; sic omnes etiam generationes et productiones, qualescumque [67] illae demum fuerint unionem requirunt et simultaneam operationem duorum istorum principiorum, spiritus nempe et corporis. Spiritus autem lux est, sive oculus contemplans propriam suam imaginem, et corpus caligo est, istamque imaginem recipit, quando spiritus in illud respicit, sicut quis seipsum in speculo intuetur, is sane eodem modo conspicere semet non potest in aëre pellucido, nec in ullo corpore diaphano, quoniam reflexio imaginis certam quandam requirit opacitatem, quae nobis corpus dicitur. Haec tamen non est essentialis proprietas alicujus rei, ut sit corpus; sicut nec proprium ejus est, ut sit tenebrosa. Nihil enim tam est tenebrosum, quod non fieri queat luminosum, imo tenebrae ipsae fieri possunt lumen. Sicut lux quae creata est, converti potest in tenebras, ut verba Christi plenissime evincunt, dum inquit: Si lux, quae in te est, fit caligo etc. ubi oculum sive spiritum, qui in corpore est, intelligit, qui imaginem alicujus rei videt. Sicut ergo quilibet spiritus opus habet corpore, ut recipiat et reflectet imaginem suam: ita corpore etiam opus habet, ut eandem retineat; quodlibet enim corpus naturam hanc retentivam vel magis vel minus in se habet, quoque perfectius est corpus aloquod, id est magis [68] perfecte mixtum, eo magis est retentivum. Sic aqua magis est retentiva quam aër, et terra magis est retentiva quarundem rerum, quam aqua. Semen autem creaturae faemininae ob mixturam suam tam perfectam, eo quod purissima sit extractio totius corporis, insignem habet retentionem. Inque hoc semine, tanquam in corpore, semen masculi, quod spiritus est et imago masculi, recipitur et retinetur insimul cum spiritibus aliis qui sunt in faemina. Quicumque ergo spiritus tunc est fortissimus, et fortissimam habet imaginem sive ideam in semine, sive masculinus sit, sive faemininus, sive ullus spiritus alius ab alterutro horum forinsecus receptus, ille spiritus praedominans est in semine, corpusque format quam proxime secundum imaginem suam, atque sic quaelibet creatura formam accipit externam: Eodemque modo internae etiam productiones mentis, nimirum cogitationes quae verae etiam sunt creaturae secundum speciem suam, veramque habent substantiam sibi propriam progenerantur, suntque liberi nostri interni, omnesque sunt masculi et feminae, id est, corpus habent et spiritum: si enim corpus non haberent, retineri non possent, nec reflectere possimus ad nostra propria cogitata. Omnis enim reflexio fit per caliginem quandam, [69] atque hoc est corpus. Ita memoria requirit corpus, ut retineat Spiritum rei cogitatae, alias evanescit; sicut imago in speculo, quae mox evanescit, objecto remoto. Atque sic cum reminiscimur alicujus, illius imaginem in nobis videmus, quae est spiritus, qui ab ipso processit, dum ab extra eundem conspeximus: quae imago vel spiritus retinetur in corpore aliquo, quod est semen cerebri nostri: et inde fit spiritualis generatio quaedam in nobis. Et sic omnis spiritus suum habet corpus, et omne corpus suum spiritum: et sicut corpus, videlicet hominis vel bestiae, nihil est aliud, quam innumerabilis multitudo corporum, simul in unum compactorum, inque certum ordinem dispositorum: ita spiritus hominis vel bruti similiter est innumerabilis quaedam multitudo spirituum simul unitorum in hoc corpore, qui etiam suum habet ordinem atque regimen, ita ut unus primarius sit regens, alter locum tenens, alius aliud quoddam sub se regimen habeat, et sic per totum, prout in exercitu militari fieri solet. Quapropter creaturae vocantur exercitus, et Deus Dominus exercituum, et sicut Diabolus, qui obsidebat hominem illum,

vocabatur Legion, quia ipsorum erant multi; ita quivis homo, imo quaelibet creatura consistit e multis [70] spiritibus et corporibus **(Plures hi, qui in homine existunt, spiritus, Hebraeis dicuntur Nizzuzoth. sive scintillae vid.in Kabb. denudat. tom. II. part. 2. tract. de revolution. animarum cap. 2 et seqq. p. 256-268 etc)** Et revera quodlibet corpus est spiritus et nihil aliud, nihilque differt a spiritu, nisi quod magis sit tenebrosum: Quo crasius ergo illud fit, eo magis spiritus a gradu removetur, adeo ut distinctio hic tantum sit modalis et gradualis, non essentialis vel substantialis.

# *Caput 7* [70]

1. Quodlibet corpus converti posse in spiritum, et spiritus in corpus, eo quod distinctio corporis et spiritus in modo tantum sit, et non in essentia. Ratio hujus prima sumitur ab ordine rerum supradicto, qui in tribus tantum consistit; quodque etiam creaturarum pessimae, imo dirissimi Daemones post multa et longa tormenta atque poenas tandem redituri sint in bonitatem. Porro quod omnis ista crassitudo et durities corporum extiterit a lapsu quodam, [71] quae propterea reversura sint in statum subtilitatis et mollitiei.

2. Ratio secunda desumta est a divinis attributis, quorum aliqua communicabilia sunt omnibus ejus creaturis.

3. Ratio 3.desumitur ab amore, quem spiritus habent erga corpora.

4. Quod penetrabile et indiscerptibile esse, tam realiter competat corporibus, quam spiritibus, et impenetrabile et discerptibile tam vere spiritibus tribuatur, quam corporibus, eo quod differentia tantum sit gradualis et non essentialis, quodque nulla creatura sive creatus spiritus intime possit esse praesens in ulla creatura alia; quia intima praesentia ad Deum tantum pertinet et Christum, et propterea Philosophica illa penetratio creatorum spirituum respectu corporum merum sit Scholasticorum figmentum.

Ut autem hoc paulo clarius demonstrem, nimirum quodlibet corpus vitam quandam esse in sua natura, vel spiritum, idemque esse principium percipiens, sensum habens et cognitionem, amoremque [72] et desiderium, gaudiumque et dolorem, prout aliter vel aliter affectum sit, et per consequens illud habere activitatem et motum per se, ita ut se ipsum illuc recipere possit, ubicumque esse desideret; In sua, dico, natura, prout originaliter creatum fuit, et prout iterum futurm est, cum reductum erit ad statum suum primaevum, liberatumque ab ista confusione et vanitate, cui subjectum est propter peccatum: rationes adducam subsequentes: **(De natura materiae et spiritus plura videri possunt in Kabbal. denud. Tom. I. part. 2. p. 308 usque ad 312, et Tom. II. Tract. ult. pag. 6.28.29.32.).**

1. Prima harum erit a praedicto rerum ordine, quas jamjam probavi, tres tantum esse: Deum nempe supremo, Christum medio, et Creaturam infimo omnium ordine; Quae creatura una saltem est Entitas vel substantia quoad naturam sive essentiam suam, ut supra demonstratum est, ita ut solummodo variet secundum modos existendi, inter quos unus etiam est corporeitas; cujus plures etiam sunt gradus, ita ut res aliqua magis minusve accedere queat, vel recedere a conditione et statu corporis vel spiritus? Quia autem spiritus inter haec duo excellentior est in vero naturalique rerum ordine, et quo magis

creatura quaedam [73] est spiritus, si saltem non aliis modis degeneret, eo propius ad Deum accedit, qui supremus est spiritus; Hinc corpus semper magis fieri potest magisque spiritualius in infinitum, quoniam Deus, qui primus est et supremus spiritus, est infinitus, nihilque participat nec participare potest de corporeitate vel minima; unde haec est creaturae natura, nisi degeneraverit, ut semper magis magisque accedat in similitudine ad Creatorem. Sed quia nullum datur Ens, quod omnibus modis sit contrarium Deo, (nulla videlicet datur res, quae in infinitum et immutabiliter mala est, sicut Deus in infinitum et immutabiliter bonus est; nihilque datur, quod sit infinite tenebrosum, sicut Deus est infinita Lux, nec aliquid est infinite corpus, nihil habens de spiritu, sicut Deus est infinite spiritus, nihil habens de corpore) hinc manifestum est, nullam creaturam magis magisque fieri posse corpus in infinitum, quamvis eadem possit fieri magis magisque spiritus in infinitum: nihilque fieri potest magis magisque caligo in infinitum, quamvis fieri possit magis magisque luminosum in infinitum: et ex eadem ratione nihil esse potest malum in infinitum, quamvis fieri possit magis magisque bonum in infinitum; Atque sic in ipsa rerum natura malo quidem sunt limites, nulli autem [74] bono, eodemque modo quilibet gradus mali sive peccati poenam suam doloremque et castigationem in ipsa rei natura sibi habet anexam, per quam malum iterum mutatur in bonum: quae poena sive castigatio, quamvis non statim percipiatur a creatura, quando peccat, attamen asservatur in illis ipsis peccatis, quae eadem committit, debitoque suo tempore apparitura est; atque tunc quodlibet peccatum suam habebit poenam; dolorque et castigatio propterea sentietur a Creatura, perque illam Creatura iterum convertetur in pristinum suum statum bonitatis, in quo creata erat, a quo non amplius elabi poterit, quia per magnam suam castigationem majorem acquisivit perfectionem atque robur, adeoque ex illa voluntatis indifferentia, quam olim habuerat ad bonum vel malum, ascendit eousque, ut solummodo velit bonum, nec amplus capax sit ut velit aliquod malum. **vid. Kabb. denud. Tom. II. Tract. ult. p. 61. parr. 9. p. 69. parr. 21 et 70. parr. 5 et ibidem Tract. 2. p. 157.**

Atque hinc posset inferri, quod omnes creaturae Dei, quae antea sunt lapsae, et a primitiva sua bonitate degenerarunt, post certas periodos convertendae sint et restituendae sint in statum non saltem tam bonum, qualem ille, in quo creatae erant, sed in meliorem. Divina enim operatio cessare nequit. [75] Atque hinc natura cujuslibet creaturae haec est, ut semper sit in motu, semperque mutetur a bono in bonum, vel e bono in malum, vel e malo iterum in bonum. Et quia non potest in infinitum procedere ad malum, eo, quod istius non detur exemplar infinitum, hinc necessario eandem reverti oportet, vel prolabi in aeternum silentium, quod naturae ipsius contrarium est, si autem quis dicat, eam prolabi in aeterna tormenta, respondeo: si per aeternum intelligas infinitatem seculorum, quae numquam sint cessatura, id esse impossibile; quia omnis dolor atque tormentum vitam sive spiritum excitat operantem in qualibet re, quae patitur; prout videmus per continuatam experientiam, et ratio nos docet, quod id necessario sic fieri oporteat, quia per dolorem ejusque tolerationem, quaecumque grossities vel crassitudo a spiritu vel corpore contracta, attenuatur, adeoque spiritus in ista grossitie vel crassitudine captivatus in libertatem ponitur, magisque fit spiritualis, et consequenter magis activus et operativus per dolorem.

Cum ergo Creatura infinite procedere nequeat ad malum, nec labi etiam in inactivitatem vel silentium: nec tamen etiam in meram aeternam passionem; irrefragabiliter sequitur, quod illam tandem redire oporteat [76] ad bonum: quoque majores sunt passiones ejus, eo citius illa sit reversura et restituenda. Atque sic videmus, quomodo res quaedam, eadem semper manens substantia, mirabiliter possit mutari respectu modorum suorum essendi, ita ut spiritus quidam sanctus atque beatus, sive Angelus Lucis per voluntariam suam actionem fieri possit spiritus malus, tenebrarum atque maledictus, quae sane mutatio sive metamorphosis tam est magna, quam si spiritus mutetur in corpus. Sique hic quaeratur, utrum isti spiritus per suam transgressionem magis facti fuerint corporei, quam antea essent in primitivo suo statu, antequam laberentur? Respondeo, quod sic: sed quia, prout jam ostendi, spiritus corporeitatis capax est, secundum majus et minus, quamvis non infinite, pluribus tamen gradibus: hinc longis aevorum periodis manere potuerunt, ut nihil haberent de tali corporis crassitie, qualem res hic habent in mundo hoc visibili, ut sunt duri lapides, vel metalla, vel corpora virorum et mulierum. Certe enim pessimorum spirituum corpora talem non habent crassitiem, qualem habet ullum corpus visibile: Et tamen omnis illa crassitudo visibilium corporum provenit e lapsu spirituum a primo suo statu: atque istam grossitiem propterea spiritus post longas variasque periodos sibi ipsis [77] contrahere possunt, quamvis simul et semel in universam grossitiem non possint incidere, ita ut totum corpus spiritus cujusdam lapsi in omnibus suis partibus aequaliter crassum esse possit; sed aliquae partes grossiores fiunt atque grossiores, et reliquae hujus spiritus partes corporeae (quae sunt immediatum ejus vehiculum, cumque quibus ipse quam intime est unitus) quandam retinent tenuitatem, sine qua spiritus non posset esse tam activus et mobilis sicut alias; cumque istis subtilioribus et tenuioribus partibus corporis spiritus principalis (una cum spiritibus suis ministrantibus, quotcumque istorum ullatenus colligere possit) excedit ex istis crassioribus partibus corporis, quas deserit, ceu totidem cadavera mortua, quae non amplius apta sint, ut praedictis spiritibus serviant in operationibus illis, quibus in praesenti suo statu occupantur.

Et hunc excessum subtiliorum et fortiorum spirituum e partibus grossioribus et durioribus corporis in meliores ac tenuiores videmus in liquore spirituoso, qui in magno rigore congelatur, ubi spiritus fortiores (relictis partibus durioribus, quae forinsecus sunt et frigori maxime exponuntur) semet recipiunt in mediam corporis partem, quae semper est tenuis, ita ut unica gutta illius liquoris, (qui non congelatur, [78] sed liquidus semper manet in intimis partibus corporis congelati) in se habet robur multiplicatum de omnibus illis partibus, quae sunt congelatae. Ita consideranda nobis est duplex grossities et durities corporum, una visibilis externis nostris sensibus atque palpabilis; altera invisibilis et impalpabilis, quae tamen revera tam grossa est, quam altera, imo saepe grossior atque durior, quod et intrinsecus per sensus nempe interiores realiter potest percipi, quamvis sensus externi illud non attingant. Invisibilis ergo et impalpabilis grossities vel durities est illa, quae propria est illis corporibus, quae tam sunt exigua, ut externi nostri sensus illa percipere nequeant: cum tamen realiter admodum sint dura, imo duriora quovis silice vel metallo, quae manibus nostris palpari possunt. Eque corporibus hisce parvis atque duris aquae visibiles plurimum sunt compositae, quamvis nobis appareant admodum molles, fluidae et tenues, propter subtilia quaedam corpora alia copiosiora, quae continue agitant

et movent praedictas particulas duras, ita ut aqua crassis nostris sensibus videatur res una esse homogenea, simplex et uniformis; cum tamen consistat e multis partibus heterogeneis et dissimilaribus magis quam corpora alia plurima: Multaeque istarum partium admodum sunt durae et [79] lapideae, unde provenit sabulum bulliens, omnesque arenulae aliae atque lapides, qui originem et nativitatem suam habent ex aquis, e profundo terrae provenientibus: Et cum parvuli hi lapides, sive particulae aquae calculosae excrescunt in arenam visibilem et lapides, eaedem post aliquod tempus iterum amittunt hanc duritiem, evaduntque molliores et tenuiores, quam cum ad undas pertinerent; Lapides enim putrescunt et convertuntur in terram mollem, et ex hac proveniunt animalia. Sic etiam lapides putrescentes saepe iterum fiunt aqua, haec autem aqua alius est speciei, quam prior: una enim est petrificans, altera mollificans, sicut observatum est ex uno eodemque monte in Helvetia duas aquarum species profluere, quarum una si bibatur, calculum generat, altera autem proprium contra eum est remedium; ita ut una aqua mutetur in lapidem, et altera aqua proveniat ex isto lapide, quando in corruptione est, adeoque pristinam suam duritiem amittit et immutat. Atque ex his, quae dicta sunt, facilius intelligi potest, quomodo cor vel spiritus hominis impii durum esse dicatur et lapideum, quia revera spiritus ejus realem in se habet duritiem, qualis in parvis illis et lapideis particulis quarundam aquarum reperitur; cum e contrario spiritus viri boni molles sint [80] atque teneri; quam internam duritiem et mollitiem spirituum etiam realiter sentire possumus, eamque tam sensibiliter percipit quilibet vir bonus, quam externa durities crassorum corporum externorum sentitur tactu externo. Qui autem mortui sunt in peccatis suis, hunc sensum non habent duritiei et mollitiei bonorum vel malorum spirituum, et propterea phrases has tantum vocant metaphoricas, cum tamen res omnino sic se habeat et sensu proprio, idque sine ulla figura.

2. Secundam rationem, quod spiritus creati convertibiles sint in corpora, et corpora in spiritus, deducam e seria debitaque consideratione divinorum attributorum, ex quibus tanquam ex Gazophylacio instructissimo manifestari potest omnium rerum veritas. Cum enim Deus sit infinite bonus et bonitatem suam communicet omnibus creaturis suis modis infinitis, ita ut nulla sit creatura, quae non aliquid recipiat ab ipsius bonitate, idque quam largissime; cumque bonitas Dei sit bonitas viva, quae vitam et notitiam et amorem et potestatem habet in eo, quod creaturis suis communicat; quomodo fieri potest, ut ulla res mortua ab ipso procedere vel creata esse queat, quale est merum corpus, vel materia in hypothesi illorum, qui affirmant: eandem omnino inconvertibilem [81] esse in ullum vitae vel perceptionis gradum? Vere dictum est a quodam, Deum non fecisse mortem: verumque pariter, quod nullam rem fecerit mortuam: quomodo enim res mortua propendere potest ab eo, qui infinite vita est et caritas? vel quomodo ulla creatura tam vilem et diminutivam ab ipso recipere potest essentiam (qui tam infinite liberalis est et bonus) ut nihil participet de vita vel perceptione, inque omnem aeternitatem ad eandem ne in minimo quidem gradu aspirare possit? nonne Deus omnes creaturas suas in hunc creavit finem, ut in ipso sint beatae, divinaque ejus bonitate fruantur in variis suis conditionibus atque statibus? Quomodo autem hoc fieri potest sine vita vel perceptione? vel quomodo aliquid frui potest divina bonitate, quod vita caret? sed adhuc urgebimus hoc argumentum.

Attributa divina communiter et recte distinguuntur in communicabilia et in incommunicabilia. Incommunicabilia sunt, quod Deus est ens per se subsistens, independens, immutabile, absolute infinitum et perfectissimum. Communicabilia sunt, quod idem est spiritus, Lux, vita, quod ipse est bonus, Sanctus, justus, sapiens, etc. Jam vero nulla sunt inter haec communicabilia attributa, quae non sunt viva et vita ipsa: Et quia quaelibet creatura [82] cum Deo communicationem habet in quibusdam attributis suis, jam quaero: in quo attributo id faciat materia mortua, sive corpus, quod incapax est vitae atque sensus in perpetuum? si dicatur: illam concurrere cum Deo in Entitate, sive quod sit Essentia; Respondeo: in Deo nullum esse ens mortuum, cujus ipse particeps sit, vel esse possit; unde ergo haec suam habebit Entitatem mortuam? praetera Entitas rei proprie non est illius attributum; sed attributum proprie est tale quid, quod praedicatur vel affirmatur de ista Entitate. Quaenam ergo attributa vel perfectiones tribui possunt materiae mortuae, quae analogice respondeant illis, quae in Deo sunt? si diligenter in illa inquiremus, nullum reperiemus omnino, omnia enim hujus attributa sunt viva, imo vita ipsa.

Praeterea cum Creaturae Dei, quatenus creaturae sunt, necessario in aliquibus assimilari debeant creatori, jam quaero, in quonam mortua haec materia Deo sit similis? si iterum dicant: in nuda Entitate; respondeo: nihil tale dari in Deo vel creaturis, adeoque merum est non ens.

Quod autem attinet ad reliqua materiei attributa, quod nimirum sit impenetrabilis, figurabilis et mobilis; nullum sane horum in Deo locum habere potest, adeoque non sunt ex communicabilibus ipsius attributis; sed [83] potius essentiales differentiae vel attributa diversitatis, per quae Creatura, qua talis, distinguitur a Deo, prout et mutabilitas est e numero horum attributorum differentialium, unde dici non potest, quod mutabilitas sit de communicabilibus Dei attributis; eodemque modo impenetrabilitas, figurabilitas et mobilitas non pertinent ad communicabilia Dei attributa, sed tantum ad illa, quibus Creaturae ab illo differunt. Cumque materia mortua non participet ullum communicabilium Dei attributorum, omnino concludendum est, eandem esse merum non ens, vanamque fictionem et chimaeram adeoque rem impossibilem. Si dicant: Eandem habere bonitatem et veritatem metaphysicam, prout quodlibet ens est verum et bonum; Iterum quaero: quidnam sit illud verum et bonum? si enim nullam habet participationem cum ullo communicabilium Dei attributorum, nec verum erit, nec bonum, adeoque mera erit fictio, prout jam dictum est. Porro, cum dici nequeat, in quo materia mortua participet cum bonitate divina ullatenus, multo minus ostendi poterit, qua ratione capax sit, ut majorem semper acquirere possit bonitatem in infinitum, quae est natura omnium creaturarum, quod nempe crescant et progrediantur in infinitum ad ulteriorem perfectionem, ut supra demonstratum est. Quem [84] enim progressum ulteriorem in bonitate vel perfectione habet materia mortua? Quia postquam infinitas subiit mutationes, motionis et figurae, semper permanere cogitur, ut antehac, mortua; et si motio et figura nihil contribuunt ad accipiendam vitam, sane ista nunquam fit melior, imo ne in minimo quidem gradu promovetur in bonitate. Ponatur enim mortuam hanc materiam vel corpus sustinuisse omnes formas et transmutatum fuisse in omnes figurarum species et maxime

regulares et exactas; quid hoc corpori vel materiae ipsi prodest, quia omni vita et perceptione caret? Ita ponamus, illam infinitas subiisse species motionum a tarditate usque ad velocitatem, in quo propterea melior est ratione intrinsecae cujusdam meliorationis sui ipsius? Nam de intrinseca hac melioratione argumentum loquitur, quae talis est melioratio, quam ipsa rei natura requirit, quaeque eadem perficitur. Merum autem corpus mortuum et materia nullam requirit motionis vel figurae speciem, nec in seipso magis perficitur per unam motionem vel figuram, quam per aliam: aequaliter enim indifferens est ad omnes motiones et figuras qualescumque, et per consequens per nullam illarum melioratur vel perficitur. Et quod tandem habebit praemium pro omnibus istis ministeriis, [85] si semper remaneat res mortua et impassibilis.

3. Ratio mea tertia desumta est a magno illo amore atque desiderio, quod spiritus sive animae habent erga corpora, et praesertim erga illa, cum quibus sunt unita et in quibus habitaculum suum habent; Jam vero fundamentum omnis amoris sive desiderii, quo res una fertur ad alteram in eo est, quod vel unius sint naturae et substantiae, vel quod sibi sint similes, vel ex utraque ratione, vel quod altera esse suum habeat ab altera; cujus exemplum habebimus in omnibus animalibus, quae progenerant suam prolem, eodemque modo et in hominibus, quomodo scilicet ament id quod ab iis natum est. Sic namque et pravi viri et faeminae (si non extreme sint perversi et "ásofoi") suos amant liberos, naturalique affectu ipsos fovent; cujus causa certe hoc est, quod liberi unius sint naturae et substantiae, quasi nimirum essent ipsorum partes; sique similes sunt illis, sive corpore, sive spiritu et moribus, hoc ipso amor eorum eo magis adaugetur. Sic etiam videmus, quod animalia unius speciei sese magis invicem ament, quam ea, quae diversae sunt speciei; unde etiam pecora unius speciei simul pascuntur, aves unius speciei gregatim volant, et unius speciei pisces simul natant, adeoque et homines potius cum hominibus [86] conversantur, quam cum aliis creaturis. Praeter hunc tamen amorem particularem adhuc superest aliquid amoris universalis in omnibus creaturis erga se invicem, non attenta magna illa confusione, quae hic intercessit ob transgressionem: quem certe ex eodem fundamento procedere oportet, quod nimirum ratione primae suae substantiae et essentiae omnes unum sint, idemque et quasi partes vel membra unius corporis. Porro in qualibet specie animalium videmus, quomodo masculi et feminae se invicem ament, et in omnibus progenerationibus suis (quae non sunt monstruosae et contra naturam) se invicem observent, idque etiam procedit non solum ab unitate naturae; sed etiam propter insignem, quam inter se habent similitudinem. Et ambo haec fundamenta amoris inter virum et mulierem expresse commemorantur in Genesi; ad unitatem enim naturae illud pertinet, quod Adam dicit de uxore sua: **haec est os de ossibus meis, et caro de carne** mea, etc. Illa enim ab ipso desumta erat, ejusque erat pars, et propterea illam amabat, Porro de similitudine etiam dicitur, quod nullum inventum fuerit adjutorium pro eo, sive ante faciem ejus, prout in Hebraeo est; id est inter omnes creaturas non videbat sibi similem, cum qua vellet conversari, donec Eva pro ipso confieret. Sed adhuc alia est [87] amoris causa, cum entia, quae sese amant, non una sunt substantia, sed unum essentiam dedit alteri, ejusque propria et realis causa est. Et ita res se habet inter Deum et creaturas: Ipse enim omnibus esse dedit et vivere et moveri, et, propterea ipse omnes diligit, nec potest ipsas non diligere. Imo eodem tempore cum easdem odisse videtur, ipsisque irasci,

haec ipsa ejus ira et quae ab inde procedunt, poenae nimirum et judicia in ipsarum sunt bonum, et quia ille perspicit, quod istae his opus habeant. Sic e contrario creaturae, quae non omnino degenerarunt, omnemque Dei sensum amiserunt, eundem amant, et haec divina quaedam lex est atque instictus, quem ille omnibus creaturis rationalibus indidit, ut ipsum nempe ament, quae est impletio totius legis. Illae autem creaturae, quae quam proxime ad Deum procedunt similitudine, magis ipsum amant, et magis etiam ab ipso amantur. Sed si judicatur, dari adhuc aliam amoris causam, quae sit principalis, nimirum bonitatem, quae vehementissimus est amoris magnes, unde etiam Deus ab omnibus quam plurimum sit amandus, quia ipse sit optimus: qualis etiam bonitas quadantenus in creaturis detur, sive realis, sive apparens, unde tales diligantur a creaturis sociis: Respondeo, [88] concedendum quidem, quod bonitas magna sit, imo maxima amoris causa, propriumque ejusdem objectum: Bonitas haec tamen non distincta est causa a prioribus jam positis, sed in ipsis comprehenditur. Quare enim rem quandam vocamus bonam, quia sive realiter sive apparenter nobis placet propter suam, quam nobiscum habet, unitatem vel similitudinem, vel, quam nos cum ipso habemus: hinc fit quod boni amant bonos, et non aliunde: Boni enim non possunt amare malos, nec mali bonos qua tales; non enim major est similitudo, quam inter bonum et bonum. Ratio ergo quare rem aliquam dicamus vel aestimemus bonam, haec est, quod nobis beneficiat, quodque participes fiamus bonitatis ejus, adeoque hic semper militat causa prima similitudinis. Sic etiam cum res quaedam Essentiam largitur alteri, nimirum cum Deus et Christus essentiam dant creaturis (quippe a quibus solis omnis vera essentia provenit) hic pariter est similitudo quaedam: impossibile enim est creaturam non aliquatenus similem esse Creatori, cumque ipso in quibusdam attributis vel perfectionibus concordare.

Supposito hoc Lapide Lydio jam ad substratam materiam convertemur: videlicet [89] ut examinemus: annon spiritus et corpus unius sint naturae et substantiae, adeoque in se invicem convertibiles? Quaero igitur: quaenam sit causa, quod anima sive spiritus hominis tantopere amet corpus, adeoque cum ipso sit unita, tamque invita ab ipso discedat, ut animas quorundam compertum sit manifeste super corpora sua, et penes illa substitisse, postquam corpus esset mortuum, donec istud corrumperetur et resolveretur in pulverem. Ratio hujus amoris haec esse nequit, quod spiritus vel anima dederit distinctam corpori essentiam, vel corpus spiritui; haec enim esset creatio sensu stricto, et proprie dicta: haec autem soli competit Deo et Christo, dare nempe rebus essentiam. Ergo id necessario fiet propter suam, quam inter se invicem habent, similitudinem, vel aliquam inter naturas earum affinitatem. Vel si dicatur esse certam quandam in corpore bonitatem, quae spiritum commoveat, ut illud amet, haec sane bonitas necessario respondebit rei cuidam in natura animae, quae ipsi similis est, alias enim in illam ferri non posset. Imo dicant ergo nobis; quaenam sit illa bonitas in corpore propter quam anima tantopere istud amat? Vel in quibus attributis sive perfectionibus corpus simile est spiritui; si corpus nihil est, nisi truncus mortuus, [90] et massa quaedam, quae omnino sit incapax ullius vitae et perfectionis gradus? Si dicant: corpus concordare cum anima vel spiritu in ratione Entis, id est, quod sicut illa habet entitatem, ita eandem et hoc habent; Hoc refutatum jam est in Argumento priore. Si enim hoc ens nulla habet attributa sive perfectiones, in quo conveniat cum entitate spiritus, tunc merum saltem est figmentum. Deus enim nullum

creavit ens nudum, quod merum tantum ens sit, et nulla habeat attributa, quae de ipso praedicari possint: Et praeterea Ens tantum est Terminus Logicus et notio, quam Logici vocant, Genus generalissimum, quod in nuda et abstracta notione sua non est in rebus ipsis, sed saltem in conceptu, sive intellectu humano. Et propterea quodlibet Ens verum natura est quaedam singularis, de qua affirmari queat haec vel illa attributa. Jam quaenam sunt illa attributa corporis, in quibus simile sit spiritui; Examinemus principalia corporis attributa, quatenus distinctum est a spiritu, juxta illorum sensum, qui tantopere disceptant corpus et spiritum tam infinite in natura distare, ut alterum nunquam fieri possit alterum. Illa attributa sunt haec: quod corpus sit impenetrabile ab omnibus corporibus aliis, ita ut etiam partes ejus sese [91] penetrare nequeant. Porro aliud etiam attributum corporis est, esse discerptibile sive divisibile in partes. Attributa autem spiritus, prout isti eundem definiunt, sunt penetrabilitas et indiscerptibilitas, ita ut spiritus unus penetrare possit alium, ut etiam mille spiritus consistere possint intra se invicem, nec plus tamen occupent spatii, quam spiritus unus. Praeterea spiritus tam est simplex et unus in seipso, ut non possit discerpi vel actualiter dividi in partes a se invicem segregatas. Si jam haec attributa corporis et spiritus invicem comparentur, tantum abest, ut sibi invicem sint similia, vel ut aliquam habeant naturae analogiam, (in quo tamen verum consistit amoris et unitatis fundamentum, sicut dictum est) ut plane sibi sint contraria; imo nihil concipi potest in toto universo tam rei alicui contrarium, quam corpus et spiritus sunt in notione istorum hominum. Pura enim et pura contrarietas hic est in omnibus attributis eorum; quia impenetrabilitas et penetrabilitas magis sibi invicem contraria sunt, quam nigrum et album, sive calidum et frigidum, quod enim nigrum est, fieri potest album, et quod calidum est fieri potest frigidum: sed prout isti dicunt: quod impenetrabile est, non fieri potest penetrabile; imo Deus et Creatura [92] non tam infinite differunt in essentia sua a se invicem, quam isti Doctores corpus differre faciunt a spiritu. Multa enim sunt attributa, in quibus Deus et Creaturae ejus invicem concordant: nullum autem invenire possumus, in quo corpus ullo modo conveniat cum spiritu et per consequens nec cum Deo, qui spirituum est summus et purissimus; quare etiam nulla poterit esse Dei creatura, sed merum non ens, sive figmentum. Sicut autem corpus et spiritus contraria sunt in attributis impenetrabilitatis et penetrabilitatis, ita non minorem habent contrarietatem in discerpibilitate et in indiscerpibilitate; quod si enim allegant, corpus et spiritum convenire in quibusdam attributis, qualia sunt extensio, mobilitas et figurabilitas; ita ut spiritus habeat extensionem et pertingere queat ab uno loco ad alium, item quod movere se queat ex uno loco in alium: nec non configurare se ipsum in qualemcumque figuram, quae ipsi placuerit: quibus in casibus conveniat cum corpore, et corpus cum ipso. Ad hoc respondeo: primo supponendo, spiritum posse extendi (quod tamen multi, imo plurimi illorum negant, qui corpus et spiritum statuunt essentialiter esse distincta) extensio [93] tamen spiritus et corporis, prout illi eandem intelligunt, mirum in modum discrepant. Extensio enim corporis semper est impenetrabilis, imo extensum esse et impenetrabile esse, quatenus ad corpus spectant, unum tantum sunt reale attributum, duobus loquendi modis sive notionibus mentalibus et logicalibus propositum; Quid enim est Extensio, nisi quod impenetrabile est corpus, ubicumque id fuerit, a propriis suis partibus? Removens autem hoc impenetrabilitatis attributum a corpore, nec amplius concipi poterit tanquam extensum. Porro extensio etiam corporis et spiritus, juxta illorum notionem infinite

differunt: quamcumque enim extensionem corpus habet, illa est tam necessaria, eidemque tam essentialis, ut impossibile sit idem magis vel minus extensum esse posse, cum tamen spiritus magis minusve extendi queat, prout ipsi dicunt; cumque mobile esse et figurabile consecutiva tantum sint attributa extensionis (eo quod spiritus longe aliter sit mobilis vel figurabilis, quam corpus, quia spiritus movere et configurare potest se ipsum, quod corpus facere non potest) eadem ratio, quae valida est contra unum, valida etiam est contra alterum.

[94] 4. Secundo autem, quomodo probare possunt impenetrabilitatem esse essentiale attributum corporis: vel penetrabilitatem esse essentiale attributum spiritus? cur corpus non posset esse magis vel minus impenetrabile? Et spiritus magis vel minus penetrabilis, prout fieri potest et revera accidit in aliis attributis. Nam exempli gratia corpus aliquod potest esse magis vel minus grave vel leve; condensatum vel rarefactum, solidum vel liquidum, calidum vel frigidum; cur ergo non etiam esse posset magis vel minus impenetrabile et penetrabile? Si dicatur, nos in omnibus hisce mutationibus aliis semper videre, quod corpus maneat impenetrabile, sicut ferrum etiam, quando ignitum est, semper tamen impenetrabile manet. Respondeo concedendo quod impenetrabile maneat a quocumque corpore alio aequalis crassitiei: a corpore tamen subtiliore omnino penetrari potest et penetratur, nimirum ab igne, qui in ipsum intravit, omnesque partes ejus penetravit, unde tam molle factum est, et si ignis sit fortior, omnino liquescit. Ad hoc si regeratur, quod ingressus ignis intra ferrum non sit penetratio sensu philosophico, nec prout ipsi intelligunt, quasi nimirum ignis et ferrum unum tantum occuparent locum, ita ut alterum alteri intime [95] foret praesens, quia contrarium sit manifestum, quod ferrum, si igniatur, turgescat, et majorem requirat mollem, quam si sit frigidum, et si iterum frigescat, ad pristinas regrediatur dimensiones. Ad haec replico: quod si talem intelligant penetrationem, quam vocamus intimam praesentiam, ut nimirum substantia quaedam homogenea intret in aliam, cum ambae sint aequalium dimensionum; nec tamen augeri debeat moles vel quantitas, id omnino videtur irrationale, meraque esset impossibilitas et contradictio, tam intimam concedere creaturis praesentiam, quae soli competit Deo et Christo, ceu creatoribus, qui hoc pollent privilegio, ut intime insint in creaturis, cum nulla creatura tan intimam habere queat praesentiam in creatura socia, quia alias cessaret esse creatura, et obtineret unum ex incommunicabilibus Dei et Christi attributis, quale est intima haec praesentia. Haec, inquam, primario tribuenda est Deo, et secundario Christo, quatenus ille est medium quid inter Deum et creaturas, quique sicut particeps est mutabilitatis et immutabilitatis, aeternitatis et temporis, ita dici potest particeps esse spiritus et corporis et consequenter loci et extensionis: quatenus enim corpus ejus alius est substantiae, quam [96] corpus reliquarum creaturarum omnium, (quippe quarum ille est principium Deo proximum) vere dici potest, intime praesens esse in ipsis, ut tamen cum ipsis non confundatur. Supponere autem unam creaturam intime posse praesentem esse alteri, ita ut cum ipsa misceatur vel uniatur quam perfectissime, nec tamen augescat ejus moles vel extensio; idipsum confundit creaturas, duasque vel plures unam tantum esse facit. Imo haec hypothesis efficeret, quod tota creatio reducibilis dici posset in molem grani minimi vel pulvisculi, quia quaelibet pars supponeretur penetrare alteram, non subsecuta majori extensione, quam unius ilius partis. Si dicitur, id tantum probari, quod

spiritus reduci possint in tam exiguum spacium, sed non corpora, quia corpora sunt impenetrabilia. Respondeo: hoc esse petitionem principii, quia nondum probarunt corpus et spiritum distinctas esse substantias: quales nisi fuerint, sequitur naturam unam non magis esse penetrabilem, quam alteram, secundum ipsorum sensum. Et certe quidem rationi videtur admodum consentaneum, quod sicut tempora ita sunt extensa in debitas suas mensuras et extensiones singula, ut non possint excedere [97] terminos illos, adeoque non possint esse intime sibi invicem praesentia: Sicut, exempli causa, prima septimanae dies secundae ejusdem hebdomadis diei praesens esse nequit; nec prima diei hora praesens esse secundae, nec primum horae minutum secundo ejusdem horae praesens est; eo quod haec sit natura et Essentia temporis successivum esse, et partes habere extra partes, cum Deus tamen realiter et intime sit praesens in omnibus temporibus, et non mutatur; quod dici nequit de Creatura, illam scilicet esse in omnibus vel pluribus temporibus et non mutari, quia creatura perpetuo mutatur cum temporibus; Cum tempora nihil sint nisi motio vel mutatio creaturae, ab una conditione statuve in alium. Sicut ergo res se habet cum tempore et cum creatura, quae est in tempore; ita res se etiam habet cum loco sive mole, seu quantitate. Sicut enim in Deo nullum est tempus, sic etiam nulla moles, vel corporea quantitas: In creaturis autem simul tempus est, et corporea quantitas, quia alias vel Deus essent, vel nihilum, quod est impossibile. Qualemcumque ergo quantitatem sive molem vel extensionem aliqua creaturarum habet, illam necessario retinet tanquam aliquid, quod sit de ipsa ejus essentia: Sicut essentia temporis est consistere ex pluribus partibus, et illas iterum ex pluribus, et sic in infinitum. [98] Et tamen intelligi optime potest, quomodo tempus minus sit in majore, exempli gratia, quomodo tot minuta sint in una hora, et tot horae in una die: una autem hora immediate tangit vicinam suam, non autem praesens potest esse in illa: Ita res se habet cum creaturis ratione molis vel quantitatis illarum: una nempe creatura tangere quidem alteram immediate potest, praesens autem esse non potest in omnibus ejus partibus, sed minor saltem potest esse in majori, et subtilior in grossiori: et haec magis proprie est penetratio, quae competit tam corporibus quam spiritibus aequaliter, ut sicut corpus quoddam minus grossum penetrare potest aliud majus grossum, duo autem corpora aequalis grossitiei penetrare non possunt se invicem: idem dici queat de spiritibus, qui etiam suos habent gradus majoris vel minoris grossitiei et subtilitatis, prout corpora habent: nec alia est differentia inter corpus et spiritum (si corpus non sumatur juxta illorum sensum, qui statuunt illud rem esse mere mortuam vita carentem, vitaeque capacitate: sed in sensu proprio, quatenus nimirum excellens est creatura Dei, vitam habens et sensationem, quae vel actualiter ipsi competat, vel potentialiter) nisi haec quod corpus sit pars rei cujusdam grossior, et spiritus subtilior, unde etiam nomen spiritus habet ab aëre scilicet, quae est natura [99] in mundo visibili subtilissima. **Melius in Kabb. denud. Tom. II. tract. ult. p. 6, parr. 13. spiritus definitur esse natura centralis: cui sit facultas sphaeram emittendi luminosam, eandemque vel ampliandi vel restringendi etc.quae proprie videtur esse Aristotelis "ènteléjeia". Et ibid. p. 28. parr. 4. Materia definitur centrum nudum, seu punctum eradiatione carens, quod Aristoteles intellexit per privationem. Unde concludendum: impenetrabilitatem harum creaturarum restringendam esse ad earum centra).** Vox enim Hebraeorum **Ruach**, quae spiritum denotat, significat etiam aërem; et sic, quia aër motum habet admodum velocem, omnis motionis velocitas

imputatur spiritui, qui in corpore moto est: hinc plebeji ex ignorantia, cum nullum percipiant motum in quibusdam corporibus, eadem vocant mortua, spirituque et vita carentia. Revera autem nullum est corpus ullibi, quod non habeat motionem et per consequens vitam et spiritum. Quaelibet ergo Creatura debitam suam habet molem, vel extensionem, quam excedere non potest, quoque etiam non potest diminui.

Nec obstat quod videamus, qua ratione corpus aliquod admodum exiguum extendi queat in spatium millesies majus, quam habuit; ut pulvis pyrius, si incendatur, mirum in modum se extendit. Omnis enim haec extensio fit per divisionem partium in [100] partes semper minores atque minores, quae non revera implent totum illud spatium tam magnum, prout videtur, cum quaelibet pars interna nec majorem nec minorem habeat extensionem, quam ante habebat. His ergo suppositis concludendum erit, quod omnes spiritus creaturales, qui in corporibus sunt praesentes, vel sint in poris dictorum corporum, vel in certis concavitatibus ibidem factis, quales talpa facit in terra; vel iidem efficiunt, ut praedicta corpora fiant turgida et majorem sortiantur extensionem, ut cum magna ignis copia subintrat in ferrum, hoc ipsum notabiliter turgescit et extenditur; et quamvis ista corporum turgescentia non semper observari queat ab externis nostris sensibus, negari tamen propterea non potest: fieri enim potest, ut corpus aliquod notanter in dimensionibus suis excrescat, et omnino fiat majus, et haec tamen magnitudo omnem excludat externam observationem, imo ita sit subtilis, ut numeris exprimi nequeat, exempli gratia, supponamus corpus aliquod, cujus soliditas partes contineat 64. et aliud cujus soliditas contineat 100. ubi radix prioris corporis, cujus cubus est 64. est 4. ita ut latus illius corporis contineat quatuor longitudines sic divisarum partium: latus autem sive radix alterius corporis, cujus cubus est 100, nullo numero exprimi potest, major enim est [101] quam quatuor, et minor quam quinque et nulla fractio eandem determinare potest. Corpora ergo, sicut dictum est, notabiliter exturgescere possunt, si plures spiritus vel corpora subtiliora in illa ingrediantur, ut semper tamen crassi nostri sensus existiment, illa nihilo facta esse majora. Porro, ut et ad alterum accedamus attributum, quod corporis esse dicitur, non autem spiritus, nimirum ad Discerpibilitatem, si hanc ita iltelligant, quod unum tantum corpus, nimirum minimum, quod concipi potest, (si tale aliquod corpus concipiamus) possit discerpi: id sane est impossibile, est enim contradictio in adjecto, et supponeret omne corpus minimum discerpibile esse in partes minores. Si itaque corpus accipiatur individualiter pro uno saltem corpore singulari, istud est indiscerpibile, et id quod communiter vocamus discerpibilitatem corporis, hoc saltem intendit, quod dividere possimus unum corpus ab altero, locando tertium aliquod corpus inter illa, et juxta hunc sensum spiritus non minus sunt discerpibiles quam corpora: Quamvis enim unus spiritus singularis non possit fieri duo vel plures spiritus, plures tamen spiritus simul existentes in uno corpore non minus separari possunt a se invicem, quam corpora: Qualitercumque enim sive corpora sive spiritus discerpi vel separari queant in toto universo a [102] se invicem, semper tamen permanent unita in hac separatione, cum tota creatio semper una tantum sit substantia vel entitas, nec vacuum sit in illa; quomodo ergo res aliqua separari poterit a se ipsa? Id volo ab illo, quod propria est ipsius natura, quatenus consideratur originaliter vel in suo primordio, primoque esse. Sicut autem datur generalis haec omnium creaturarum inter se invicem unitas, ita ut nulla separari queat ab omnibus suis creaturis

sociis; ita specialior magisque particularis unitas datur inter partes unius speciei in particulari. Ut cum corpus discerptum est et membra remota sunt a se invicem in certam distantiam, quamdiu membra haec nondum sunt corrupta, inque aliam speciem mutata, illa semper emittunt subtiles quasdam particulas ad se invicem, nec non ad ipsum corpus a quo pervenerunt, curpusque ad ipsas mittit similes (quas spiritus atque corpora appellare possumus, vel spiritus, utrumque enim sunt) quibus mediantibus membra atque partes apparenter ita separata a se invicem semper retinent realem quandam unitatem et sympathiam, prout manifestum est e plurimis exemplis, et in specie e duobus sequentibus, quorum primum est hoc: quod quidam naso carens, nasum sibi fieri curaverit ex carne alterius cujusdam hominis, quo agglutinato vitaliter (sicut surculus [103] unitur cum arboris trunco, cui insitus est) cum alter ille moreretur, corrupto illius corpore, nasus ille similiter corrumpebatur, aque corpore vivi hujus decidebat. Secundum exemplum est hominis cujusdam, cui crus fuit abscissum, quod crus notabili quadam distantia a reliquo corpore semotum cum chirurgus aliquis dissecaret, vir ille conquerebatur de doloribus et ostendebat qua in parte crus illud vulneraretur, quod manifesto probat, certam quandam partium unionem etiam ad certam usque distantiam a se invicem separatarum. Et sic etiam individua unius speciei, sive quae affinitatem habent in una specie singularem habent invicem unionem, quamvis localiter distent, quod tamen manifestius est in genere humano: si enim duo quidam homines insigniter se invicem perament hoc ipso amore tantopere uniantur, ut nulla locorum distantia illos dividere vel separare queat, praesentes enim sibi invicem sunt in spiritu, ita ut continuus effluxus vel emanatio spirituum ab illis mutuo transeat, quibus uniuntur et colligantur tanquam funibus quibusdam. Atque sic quidquid homo amat, sive sit homo, sive animal, sive Arbor, sive argentum sive aurum cum illo unitus est ipse, et spiritus ejus ab ipso in hancce rem excedit. Et hic observandum est, quod quamvis spiritus hominis communiter in singulari dicatur [104] tanquam res una, idem tamen spiritus compositum quoddam sit spirituum plurium, imo innumerabilium, sicut corpus est compositum plurium corporum: et corpus ordinem quendam et regimen suum habet in omnibus partibus, tanto magis spiritus, qui magnus est spirituum exercitus, in quo distincta sunt officia sub uno spiritu regente. Atque jam hinc apparet, quod impenetrabilitas et indiscerpibilitas non magis sint essentialia attributa corporis, quam spiritus, quia in uno sensu utrique competunt, et in altero sensu neutri.

Contra hanc autem spirituum in quolibet spiritu infinitatem et contra infinitatem corporum in corporibus singulis objici potest illud, quod dictum est: **Deum omnia fecisse in numero, pondere et mensura**: quapropter in uno homine tam innumerabilis spirituum multitudo esse nequeat, nec innumerabilis multitudo corporum in uno corpore. Respondeo autem, quod infinitas haec sive innumerabilitas spirituum et corporum saltem intelligenda sit respectu creaturae intelligentis, ita ut nulla creatura intelligens illa numerare queat, nec mensurare externam extensionem sive corporis, sive spiritus, quae in ipsa cadere potest. Quod autem Deus perfectissime norit numerum et mensuram omnium rerum creatarum, libentissime conceditur. Si autem [105] Deus omnia fecit in numero, mensura et pondere, sane quaelibet creatura suum habebit numerum et mensuram atque pondus, et per consequens dicere non possumus de ulla crreatura, quod illa sit una tantum res singularis, quia numerus est, numerus autem est multitudo. Et revera natura creaturae

ita se habet, ut illa res mere singularis esse nequeat, si nimirum agere aliquid debet, fruique bonitate illa, quae ipsi praeparata est a Creatore. Nam exempli causa, ponamus unicam atomum separatam ab omnibus creaturis sociis, quid illa agere potest, ut perficiat seipsam, seque majorem faciat vel meliorem? quid videre potest vel audire, vel gustare, vel sentire, sive ab intra, sive ab extra? motionem habere non potest internam, quia omnis motio duos habet terminos vel extrema ad minimum, terminum nimirum a quo, et ad quem; cumque haec unica sit atomos[1], sive centrum intra seipsam certe nullam habere potest motionem e termino a quo et ad quem; cumque consequenter non videat, nec audiat, gustet vel sentiat ab intra, haec sane etiam ab extra habere nequit ex aliis creaturis: si enim videre, audire, sentire vel gustare debeat ullam aliam creaturam, imaginem recipere deberet alius hujus creaturae intra seipsam, quod facere non potest, [106] quia atomos saltem est, atomus autem tam est exilis, ut nihil in se recipere queat. Sicut enim organa sensuum externorum composita sunt e pluribus partibus, sic etiam se habent organa sensuum internorum, et consequenter omnis cognitio requirit varietatem vel multitudinem, quae ipsius sit subjectum vel receptaculum. Intelligo autem omnem cognitionem creaturalem, ubi cognitio recipitur vel excitatur a rebus vel objectis cognitis (cum Dei cognitio non recipiatur nec excitetur per creaturas, sed originaliter sit in et ab eodem ipso.) Cum ergo objecta cognitionis nostrae sint varia, et quodlibet objectum imaginem suam intra nos immittat, eademque imago sit ens reale, sequitur nos multas in nobis habere imagines, quae non omnes possunt recipi in atomo, sed opus habent distinctis suis in nobis locis, in distinctis suis formis et figuris: alias non solum confusio sequeretur, sed multae res possent invicem sibi esse praesentes sine omni extensione, quod repugnat cum ipsa natura creaturae. Quamvis autem objecta cognitionis nostrae sint plura, et nos hoc sciamus, quod videlicet verbi gratia ego sim multiplex, qui tam multas imagines recipio ab istis objectis, exinde tamen non sequitur, si ego, qui aliquid cognosco, sum multiplex, quod [107] propterea unum objectum videre debeam tanquam multiplex, ita ut viso uno homine, videam multos: cum enim multi homines virum vident unum, non vident eundem tanquam multos homines, sed tanquam unicum: sic cum conspicio, respicio rem aliquam duobus meis oculis (nisi forte confusio quaedam sit in visione mea) non duo mihi videntur, sed unus; sique rem quandam videre possem decies mille oculis, prout duobus video, illas sane res, sive equus foret, sive homo, non aliter mihi appareret, quam unum solum. Hinc magna nobis apparet inter Deum et creaturas distinctio; ille enim unus est, et haec ipsius est perfectio, ut nulla re opus habeat extra se: sed creatura, quia opus habet auxilio creaturarum suarum sociarum, multiplex esse debet, ut recipere hoc queat auxilium; hoc enim, quod aliquid recipit, per illud nutritur, adeoque hoc fit pars illius, et propterea illud non amplius est unum, sed est multum et totuplex quidem, quot sunt res, quae recipiuntur, et adhuc majoris multiplicitatis. Sic ergo est societas quaedam inter creaturas in dando et recipiendo, per quam mutuo substituuntur per se invicem, ita ut una vivere non potest sine alia: Quaenam creatura in toto universo reperitur, quae opus non habeat creatura sua [108] socia? Nulla certe. Per consequens ergo quamlibet creaturam, quae ullam habet vitam, sensum vel motionem oportet esse multiplicem sive numerum, imo respectu cujusvis intellectus creati numerum sine numero vel infinitum. Si autem

[1] "Atomos" o "Atomus".

dicatur: Nonne spiritum centralem vel spiritum regentem oportet esse unicam saltem atomum; quomodo enim alias vocaretur centrum, spiritusque primarius dominium habens super omnes reliquos? Respondeo negando: hoc enim ipsum centrum, sive hic spiritus regens et primarius multiplex est, ob rationes supradictas; centrum autem dicitur quia omnes reliqui spiritus ad eundem concurrunt, sicut lineae ab omnibus circunferentiae partibus ad centrum concurrunt: et ab eo iterum etiam exeunt atque procedunt: et unitas quidem spirituum hoc centrum sive spiritum hunc praedominantem componentium, firmior est, et tenacior quam spirituum reliquorum, qui quasi sunt Angeli vel ministratorii spiritus Principis sui atque Ducis: imo in homine haec unitas tam est magna, ut nihil eadem dissolvere queat: (quamvis unitas copiae ministrantium spirituum maximae; qui non pertinent ad centri compositionem dissolvi queant.) Hinc evenit, quod anima cujuslibet hominis permansura sit anima integra aeterna, vel sine fine durans, ut accipiat proprios fructus suos, [109] secundum laborem suum: idque requirit universalis illa lex justitiae, cuilibet rei inscripta, quae quasi vinculum est fortissimum et indissolubile ad continendam hanc unitatem. Quid enim magis concordare potest cum infinita illa justitia et sapientia, quam hoc, quod illi, qui consenserunt et conjuncti fuerunt ad operandum bonum vel malum, simul recepturi sint praemium suum, vel poenam debitam, quod fieri non posset, si fuerint ab invicem dissipati? Eademque ratio evincit, quod spiritus centralis omnium aliarum creaturarum indissolubilis permaneat, quodque licet spiritus centrales novi continuo formentur in productione rerum, nullus tamen spiritus centralis dissolvatur, sed ulterius promoveatur, vel diminuatur saltem, secundum praesentem ipsius dignitatem vel indignitatem, capacitatemque vel incapacitatem.

# *Caput 8*

1. Quod spiritus et corpus, qua Creaturae sunt, non differant essentialiter, ulterius probatur tribus rationibus aliis: et quarta quidem desumta est ab intima illa unione sive vinculo, quod inter spiritus et corpora existit.
2. Inaequalis omnino est comparatio, si modus ille, quomodo anima [110] movet corpus, illustretur exemplo Dei, qui creaturas movet.
3. Unio et sympathia animae et corporis facile demonstrari potest, sicut etiam, quomodo anima corpus moveat ex praedicto principio, quod spiritus sit corpus, et corpus spiritus.
4. Quintum argumentum desumitur a terra et aqua, quae continuo producunt animalia variorum generum e materia putrida vel corrupta.
5. Quomodo corpus grossum mutetur in spiritum, sitque quasi spirituum mater: ubi exemplum proponitur ab alimento nostro corporali, quod per varias transmutationes in corpore mutatur in spiritus animales, et ab his in subtiliores, magisque spirituales.
6. De hominum Angelis, bonis vel malis, qui proprie sint Angeli hominis, et ab ipso procedant, tanquam rami e radice.
7. Sextum et ultimum argumentum desumtum est ab aliquibus Scripturae locis.

1. Quartum argumentum, ut probetur, quod spiritus et corpus non differant essentialiter, sed gradibus, desumam ab intima illa unione sive vinculo, quod inter spiritus intercedit atque corpora, quo mediante spiritus dominium habent supra corpora, cum quibus sunt unita, [111] ut eadem moveant ab uno loco in alium, iisque utantur tanquam instrumentis in variis suis operationibus. Si enim spiritus et corpus tam sibi invicem sint contraria, ita ut spiritus sit vita sive substantia vivens, et percipiens, corpus vero massa quaedam mere mortua; spiritus penetrabilis et indiscerpibilis; corpus vero impenetrabile et discerpibile, quae omnia sunt attributa contraria; quidnam quaeso hoc est, quod illa tantopere unit atque conjungit? vel quaenam sunt illae catenae vel fibulae, quibus eadem tam firmiter connectuntur, idque in tantum temporis spatium? Porro cum spiritus sive anima separata est a corpore, ita ut nullum amplius in istud habeat imperium vel potestatem ad movendum illud, prout antea habebat; quaenam est causa hujus separationis? si dicatur, quod vitalis congruitas, quam anima habet erga corpus, causa sit praedictae unionis, quodque corpore corrupto vitalis illa congruitas cesset; Respondeo: quaerendum primo esse, in quonam vitalis illa congruitas consistat; Si enim dicere nobis non potuerint, in quo illa consistat, nugantur saltem verbis inanibus, quae sonum edunt et significatione

carent. Certe enim eo sensu, quo ipsis sumitur corpus et spiritus, nulla omnino inter eadem est congruitas: [112] corpus enim semper est res mortua vita carens atque perceptione, non minus cum spiritus in illo est, quam cum ex illo discessit, hinc nulla omnino est congruitas inter illa: Sique congruitas aliqua ibi daretur, illa sane maneret eadem, cum corpus est sanum, et cum est corruptum. Si hoc negant ex eo quod spiritus requirat corpus organisatum, quo mediante vitalibus suis actibus externorum sensuum fungatur, corpusque moveat et transferat de loco in locum; quae organisatio corrupto corpore deficiat: Hoc ipso sane difficultas haec non plenius solvitur. Quare enim spiritus tale corpus organisatum requirit? Exempli causa, cum ille requirit oculum corporeum tam mire formatum et organisatum, ut per illum videat? cur opus habeat lumine corporeo, ut videat objecta corporea? vel quare opus habet, ut imago objecti per oculum ad se transmittatur, ut illud videre queat? Si ille omnino spiritus tantum esset, et nullo modo corporeus, cur opus haberet tam variis organis corporeis, quae a natura ejus tantopere differunt? Ulterius quomodo spiritus movere potest suum corpus, vel ullum membrorum ejus, si spiritus (prout ipsi affirmant) talis est naturae, ut nulla pars corporis sui eidem ullatenus resistat, sicut unum corpus resistere alteri solet, cum per [113] illud movetur propter impenetrabilitatem suam? Si enim spiritus tam facile penetrat omnia corpora, quare cum de loco in locum movetur, non post se relinquit corpus? cum tam facile transire queat sine omni vel minima resistentia? Sane enim haec causa est omnium illarum motionum, quas in mundo videmus, cum una res moveat aliam: nimirum quia ambae sunt impenetrabiles, sensu supradicto. Si enim haec impenetrabilitas non esset, creatura una haud movere posset aliam, quia haec illi non opponeretur, nec ullo modo eidem resisteret; cujus exemplum habemus in velis navium, per quae ventus navem impellit, idque tanto vehementius, quo minus foraminum, pororum et transituum idem in velis invenit, contra quae impellitur: Cum e contrario, si loco velorum expanderentur retia, per quae liber vento esset transitus; navis sane per ista parum moveretur, quamvis magna flaret violentia. Hinc videmos quomodo impenetrabilitas ista causetur existentiam [1], et haec efficiat motum. Si autem nulla esset impenetrabilitas, sicut in casu corporis et spiritus, tunc nulla posset esse resistentia, et per consequens nullus motus corporis per spiritun fieri posset.

2. Sique hic objiciant: Deum, qui omnino est incorporeus, et intime praesens in omnibus corporibus, movere tamen corpora; [114] quaecumque ipsi placuerint, eumque primum esse motorem omnium rerum, et tamen eidem nihil esse impenetrabile. Respondeo: motum hunc, quo Deus movet corpus aliquod, mirum in modum differre ab illo modo, quo anima movet corpus. Voluntas enim Dei, quae essentiam dedit corporibus, iisdem etiam dedit motionem, ita ut motio ipsa a Deo sit, per cujus voluntatem omnis motio contingit. Sicut enim creatura essentiam sibi ipsi dare non potest, ita nec movere potest seipsam. In illo autem sive per illum movetur, vivimus et sumus, ita ut motus et essentia proveniant ab eadem causa Deo creatore: qui in seipso tamen manet immobilis, nec transfertur de loco in locum, quoniam aequaliter ubique praesens est, motumque largitur creaturis. Longe autem diversus est casus, cum anima movet corpus, anima enim non est autor motionis, sed saltem illam determinat ad hanc vel illam rem particularem, et

[1] Así en el texto. Supongo es una errata de transcripción; debe decir "resistentiam".

anima ipsa simul movetur cum corpore de loco in locum, sique corpus incarceratur vel catenis detinetur, illa se transferre non potest e carcere vel catenis. Quare inaequalis admodum haec est comparatio, si quis illustrare velit motum corporis ab anima factum, per exemplum Dei moventis Creaturas; imo talis est hic diversitas, ac si quis demonstrare vellet, quomodo Architectus navem [115] struat vel domum per exemplum Dei creantis primam substantiam vel materiam, ubi sane magna est dissimilitudo; Deus enim creaturis dabat essentiam, lignarius autem essentiam non dat ligno e quo navem extruit.

Nemo vero putet, quia dixi: Omnem motionem Creaturae esse a Deo, quod propterea ille sit, vel esse possit author vel causa peccati. Quamvis enim potentia movendi sit a Deo, peccatum tamen nullatenus a Deo est, sed a Creatura, quae abusa est hac potestate, illamque determinavit ad aliud quid, quam debebat: ita ut peccatum sit "atadsía", vel inordinata determinatio motionis vel potentiae movendi a debito suo loco vel statu in alium: ut si verbi gratia navis movetur a vento, sed gubernatur a nauta, ut abeat ad hunc vel illum locum, ubi nauta non est author sive causa venti, sed vento stante hic saltem utitur sive bene sive male; unde navem deducit vel ad locum propositum, adeoque laudatur, vel in brevia illam agit et naufragium patitur, ubi culpatur et poena dignus est.

Porro, quare spiritus sive anima tam passibilis est in corporis doloribus? Si enim cum unita est corpore, nihil habet corporeitatis vel corporeae naturae, cur vulnerato corpore vulneratur doletque anima, quae naturae omnino est diversae. Cum enim anima tam facile penetrare possit corpus, quomodo res aliqua [116] corporea eandem laedere potest? Si dicatur: solum corpus sentire dolorem, non vero animam, hoc est contrarium ipsorum principiis, eo quod affirment, corpus nec vitam habere, nec perceptionem. Si autem admittatur, animam esse unius naturae et substantiae cum corpore, quamvis multis gradibus ratione vitae et spiritualitatis corpus praecellat, sicut etiam in velocitate motionis et penetrabilitate, variisque perfectionibus aliis: tunc omnes hae difficultates praememoratae evanescent, et facile intelligetur, quomodo anima et corpus invicem sint unita, et quomodo anima moveat corpus, et cum illo atque per illud patiatur. **(Quae hic sit sententia Hebraeorum apparet e loco Kabb. denud. Tom. I. part. 3. dissert. 8. cap. 13. p. 171. seqq.).**

3. Facile enim intelligimus, quomodo unum corpus unitum sit cum alio per veram congruitatem, quam alterum habet in sua natura cum altero; atque sic corpus subtilissimum et maxime spirituale uniri potest cum grosso admodum densoque corpore, nimirum mediantibus quibusdam corporibus, quae participant subtilitatem et crassitiem, juxta varios gradus inter duo extrema existentes: Et corpora haec media revera sunt fibulae illae atque catenae, per quas anima tam subtilis et spiritualis cum corpore tam crasso connectitur. Qui medii [117] spiritus, si absint vel cessent, unio disrumpitur, sic ex eodem fundamento facile intelligimus, quomodo anima moveat corpus, nimirum sicut corpus unum subtile movere potest corpus aliud crassum, atque densum: cumque corpus ipsum sit vita sentiens vel substantia percipiens; non minus facile concipi potest, qua ratione unum corpus vulnerare queat doloremque inferre corpori alii, vel eidem gratificari: quia nempe res unius naturae vel similis facile se invicem attingere possunt. Et ad hoc

argumentum etiam reduci possut difficultates similes, quomodo nempe spiritus moveant spiritus alios, et quomodo spiritus cum aliis spiritibus certent vel luctentur: item de unitate, concordia et amicitia, quam spiritus boni inter se colunt. Si enim omnes spiritus intime praesentes esse possunt intra se invicem, quomodo certare vel luctari possunt de loco, et quomodo alius alium expellere potest? et tamen quod talis expulsio et lucta spirituum detur, et in specie bonorum contra malos, pauci quidem, qui sua norunt corda, ab experientia norunt. Si autem dicitur: Spiritum Dei et Christi intime praesentem esse in omnibus rebus, eundemque bellum gerere et certare contra Diabolum ejusque spiritus in corde hominis; Respondeo: hoc simile [118] etiam valde esse dissimile, quando nempe Deus et Creatura in operationibus comparantur. Illius enim viae infinitis modis superiores sunt viis nostris: nihilominus tamen etiam in hoc casu objectio manet valida. Spiritus enim Dei et Christi, quando luctantur contra Diabolum et spiritus malos in corde hominis, sese uniunt cum spiritibus quibusdam bonis, quos sanctificarunt et praepararunt pro hac unione, perque hos, tanquam vehiculum sive currum certant et luctantur contra spiritus malignos: et quatenus hi spiritus mali certant contra spiritus hosce bonos in corde hominis, contra Deum et Christum certant: et boni illi spiritus sunt spiritus ipsius hujus hominis pii vel fidelis, qui factus est bonus, cum antea malus esset; Deusque et Christus quemlibet pium juvant in lucta hac, ut praevaleat spiritibus malis: malos vero et infideles captivari ab iisdem sinit, atque vinci. Neminem enim juvat Deus, nisi qui ipsum timet et amat, eique obedit et credit in potentiam, bonitatem et veritatem ejus; cum tali enim unitus est, bonique spiritus talium hominum totidem quasi sunt tela et gladii, quibus vulnerantur et repelluntur tenebrosi hi et impuri spiritus.

Si autem quaeratur: quomodo anima hominis uniri possit cum Deo, licet sit in [119] statu summae puritatis; cum Deus spiritus sit merus, anima autem etiam in summa puritate sua, semper particeps sit corporeitatis? Respondeo: id fieri per Christum Jesum, qui verum est propriumque medium inter utrumque; Christus autem et anima simul uniri possunt sine ullo medio alio, ob magnam, quae inter illos est, affinitatem et similitudinem, qualem illi Doctores ostendere non possunt inter spiritum et corpus, qui dicunt, easdem naturas habere tam contrarias sibi invicem.

4. Argumentum quintum desumam ab eo, quod observamus in omnibus corporibus visibilibus, ut in terra, aqua, lapidibus, ligno, etc. Quanta sit abundantia spirituum in rebus hisce omnibus: Terra enim et Aqua continue producunt animalia, prout faciebant a principio, ita ut stagnum aqua repletum pisces producat, quamvis nulli fuerint impositi ad prolificandum. Cumque res omnes aliae proveniant a Terra et Aqua magis originaliter; necessario sequitur, spiritus omnium animalium esse in aqua, et propterea in Genesi dicitur: quod Spiritus Dei delatus fuerit super faciem aquarum, ut nimirum ex hisce aquis proferret, quidquid postmodum creabatur.

Si autem dicatur: hoc argumento non probari, [120] quod omnes spiritus sint corpora, sed quod omnia corpora in se habeant spiritus omnium animalium, ita ut quodlibet corpus in se habeat spiritum, et spiritus tamen et corpus, quamvis sic unita semper maneant diversa a se invicem natura sua, adeoque in se invicem converti nequeant. Ad

hoc respondeo: si quodlibet corpus etiam minimum in se habet spiritus omnium animalium aliarumque rerum: sicut materia in se habere dicitur omnes formas; Jam quaero: utrum corpus omnes hos spiritus in se habeat actualiter, an saltem potentialiter? Si actualiter, quomodo possibile est tot spiritus essentialiter a corpore distinctos posse actualiter in distinctis suis Essentiis existere in parvo quodam corpore (etiam quod concipi potest, minimo) nisi per intimam praesentiam quae communicabilis non est ulli creaturae; prout jam est probatum. Porro si omnes spirituum species sunt in quolibet corpore, etiam minimo, qui fit, quod tale animal producatur ex hoc corpore, et non aliud? Imo qui fit, quod non omnes animalium species immediate producantur ex uno eodemque corpore? quod est contra experientiam; videmus enim naturam in omnibus operationibus suis suum habere ordinem, unde unum animal formatur ab alio: et una species procedit ab alia: si ascendit, ad ulteriorem perfectionem; si [121] descendit, ad statum viliorem. Si autem dicant: omnes quidem spiritus contineri in quolibet corpore, non actualiter in distinctis suis essentiis, sed tantum potentialiter, prout ipsi appellant: tunc concedendum est, quod corpus et omnes illi spiritus sint idem, id est, quod corpus in eosdem sit convertibile: ut cum dicimus: lignum potentialiter esse ignem, id est, convertibile in eundem; aquam potentialiter esse aërem, id est, convertibilem in eundem, etc.

Sed porro, si spiritus et corpora tam inseparabiliter sunt inter se unita, ut nullum corpus esse possit sine spiritu, imo non sine multis spiritibus; magnum sane est argumentum, quod unius sint naturae originariae et substantiae; alias capere non possemus, quare in tam variis mirisque rerum dissolutionibus et separationibus non tandem ab invicem separentur, sicut videmus res subtiliores separari posse a crassioribus.

Tandem autem unde sit, quod cum corpus corrumpitur, ex ista corruptione alia rerum species generetur? sic ex aqua corrupta vel terra proveniunt animalia; imo lapides, si putrescunt, in animalia abeunt. Ita fimus vel alia materia putrida animalia generat, quae omnia spiritus habent: quomodo corruptio sive dissolutio corporis ad novam generationem tendit et quidem animalium? si dicatur; spiritus istorum animalium per hanc [122] dissolutionem quasi solvi a vinculis suis, ponique in libertatem, illosque deinde virtute sua plastica sibi ipsis formare et fingere novum corpus ex praedicta materia. Ad haec respondeo: quomodo corpus primaevum tantopere ipsos tenebat captivos? An ex eo, quod durum esset atque densum? Exinde sane manifestum erit, istos spiritus nihil aliud esse, quam corpora subtilia, quia durities et densitas corporis eosdem poterat incarcerare, ut transire non possent. Si enim spiritus tam facile penetrare posset corpus durissimum, quam mollissimum et fluidissimum, sane tam facile abiret ex uno quam ex altero, nec opus esset corruptione vel morte ad novam generationem atque vitam. Haec ergo captivitas spirituum in nonnullis corporum speciebus, quae dura sunt, eorumque liberatio, cum corpora abeunt in mollitiem, manifestum praebent argumentum: quod spiritus et corpus originaliter unius sit naturae et substantiae, quodque corpus nihil sit, quam spiritus fixus et condensatus, et spiritus nihil quam corpus volatile, vel factum subtile.

5. Et hic notetur, quod in omnibus corporibus duris, ut in lapidibus, sive communibus, sive pretiosis, et sic etiam in metallis, herbis, arboribus et animalibus, et in

corporibus omnium hominum non tantum plurimi spiritus existant, qui quasi incarcerati [123] sunt in corporibus crassis, cumque ipsis uniti, quam ob causam etiam emanare et volare non possunt in corpora alia, donec mors vel dissolutio superveniat; sed etiam plurimi spiritus insint alii admodum subtiles, qui continuo ab iisdem emanant, et quos ob suam subtilitatem durities corporis, in quo latent, detinere nequit. Et hi spiritus subtiliores productiones sunt, sive suturae spirituum crassiorum in corpore detentorum; quamvis enim hi inibi detineantur, non tamen otiosi sunt in carcere suo, sed corpora eorum quasi officinae ipsis sunt, ut subtiliores hos spiritus efficiant, qui deinde emanant in coloribus, sonis, odoribus, gustibus et virtutibus atque potentiis variis aliis: unde crassum illud corpus, spiritusque in eo contenti, quasi mater sunt spirituum subtiliorum qui liberorum locum habent: Natura enim semper operatur ad majorem perfectionem subtilitatis et spiritualitatis, prout haec est proprietas maxime naturalis omnis operationis et motionis. Omnis enim motio atterit et dividit et sic rem facit subtilem et spiritualem. Et sic in corpore humano cibus et potus primo mutatur in chylum, deinde in sanguinem, post modum in spiritus, qui nihil sunt quam sanguis in perfectionem deductus: istique spiritus semper procedunt ad majorem subtilitatem, vel spiritualitatem, sive boni, sive mali. Perque istos spiritus, [124] qui proveniunt e sanguine, videmus, audimus, odoramus, gustamus, amamus, odimus et omnia agimus, quaecumque agimus: et ab his etiam provenit semen, per quod humanum genus propagatur: et in specie hinc provenit vox et loquela hominis, quae plena est spiritibus, factis vel formatis in corde, sive boni sint, sive mali; sicut Christus docuit: **Quod ex plenitudine cordis os loquitur, quodque vir bonus e bono thessauro cordis sui res bonas producat etc.** Item, quod non illud, quidquid in homine intrat, eundem inquinet, sed illud, quod ab illo prodit. Sicuti enim ex eo prodeunt, ita in eum iterum regrediuntur.

6. Atque hi sunt Angeli hominum proprii, sive ministratorii spiritus (quamvis et alii dentur Angeli, tam boni, quam mali, qui ad homines veniunt) de quibus Angelis Christus dicit, cum loquitur de parvulis in ipsum credentibus: **Angeli illorum semper vident faciem Patris mei caelestis**. Qui sunt Angeli credentium, qui evadunt quasi parvuli infantes.

7. Argumentum sextum et ultimum producam a quibusdam scripturae textibus tam veteris quam Novi Testamenti, qui planis expressisque verbis probant, omnia habere vitam et in aliquo gradu revera vivere. Ut cum Act.17:27.dicitur: **Ipse omnibus [125] dat vitam etc.** deinde I Tim. 6:13. de Deo dicitur: **Quod omnia vivificet**. Porro Luc. 10:38. **Non mortuorum dicitur Deus sed viventium** (quod quamvis primario intelligendum est de hominibus, in genere tamen etiam verum est de omnibus reliquis) Nimirum ille est Deus rerum illarum, quae suam habent resurrectionem vel regenerationem in sua specie, non minus quam homines habent in sua specie. Mors etenim rerum non est anihilatio illarum, sed mutatio ab una specie et gradu vitae in aliam: Quare etiam Apostolus Resurrectionem mortuorum probat et illustrat a grano tritici, quod in agrum prolapsum moritur atque resurgit frugiferum admodum.

# *Caput 9*

1. Illi, qui dicuntur Philosophi omnium generum, Philosophiae suae generaliter pravum posuerunt fundamentum, et propterea totam illius structuram labi oportet.
2. Philosophia hic tractata non est Cartesianarum.
3. nec falso ita ficta Philosophia Hobbesii et Spinosae, sed e Diametro ipsis opposita.
4. Quod illi, qui hactenus nixi sunt refutare Hobbesium et Spinosam nimium ipsis reliquerunt spatium.
5. Haec Philosophia efficacissima est ad refutandam Hobbesianam et Spinosianam, sed alia methodo.
6. [126] Hic plane aliam intelligerem, per corpus et materiam, quam Hobbesius intelligit, quaeque nec Hobbesio nec Spinosae vel in somnio unquam visa fuit.
7. Vita tam realiter et proprie est attributum corporis quam figura.
8. Figura et vita distincta sunt unius rei attributa, sed non contraria.
9. Mechanica motio et actio vel perfectio vitae distinguit res.

1. Ex hisce quae modo sunt dicta, diversisque rationibus prolata, quod nempe spiritus et corpus originaliter in prima substantia tantum sint unum et idem, evidenter apparet, quod ita dicti Philosophi, qui aliter docuerunt, tam antiqui quam moderni generaliter erraverint pravumque statim im principio posuerint fundamentum, unde tota ipsorum domus atque superstructio tam est debilis et profecto tam inutilis, ut totum aedificium suo tempore cadere oporteat. E quo fundamento tam absurdo errores plurimi alii crassissimi prodierunt atque periculosissimi non tantum in Philosophia, sed etiam in Theologia sic dicta cum magno humani generis damno, verae pietatis impedimento, nominisque Dei gloriosissimi contemtu, prout facile apparebit tam ex iis, quae jam dicta sunt, quam ex iis quae nunc dicentur in isto capite.

2. Et nemo nobis objiciat, quasi omnis haec Philosophia nihil sit, quam Cartesianismus [127] vel Hobbesianismus sub larva nova. Primo enim quod ad Cartesianam attinet Philosophiam, haec omne corpus merum dicit esse massam mortuam, non tantum vita et perceptione carentem cujuscumque illa fuerit speciei, sed et penitus ejusdem etiam incapacem in omnem aeternitatem. Magnusque hic error etiam iis omnibus imputandus est, qui corpus et spiritum dicunt esse res contrarias inter se invicem inconvertibiles, ita ut corpori omnis denegetur vita et perceptio, quod fundamentis hujus nostrae Philosophiae omnino contrariatur. Quapropter tantum aberit ut illa sit Cartesianismus sub larva nova, ut potius verissime dici queat

Ante-Cartesianae, respectu principiorum suorum fundamentalium; quamvis negari nequeat quod Cartesius multa docuerit egregia et ingeniosa de parte Mechanica naturalium operationum, et quomodo omnes motiones naturales procedant secundum leges regulasque mechanicas, prout revera Natura ipsa, id est, Creatura mechanicam egregie callet, et sapientiam in se habet; (datam a Deo, qui fons est omnis sapientiae) per quam operatur. Verumenimvero in natura et operationibus ejus longe sunt plura, quam mere mechanica, et illa non est corpus mere organicum horologio simile, cui non inest vitale principium motus. Sed illa vivum est corpus, habens vitam et perceptionem, quod [128] longe sublimius est quam merus mechanismus sive motio mechanica.

3. Quod autem secundo attinet ad Hobbesianismum ille sane huic nostrae Philosophiae adhuc magis est contrarius, quam Cartesianismus. Cum enim Cartesius agnoverit Deum esse plane immaterialem et incorporeum spiritum; Hobbes affirmat Deum ipsum esse materialem et corporalem, imo nihil aliud quam materiam et corpus; atque sic Deus et Creaturae confunduntur in essentiis suis, negaturque essentialem inter ipsas intervenire distinctionem. Haec et plurima alia, quae pessimae sunt consequentiae dictata sunt Philosophiae Hobbesianae cui etiam addi potest Spinosianae, hic enim Spinosa scilicet Deum ibidem confundit et creaturam, et unum saltem ens ex utroque facit, quae omnia diametraliter opposita sunt Philosophiae a nobis hic traditae.

4. Infirma autem et falsa principia quorundam, qui ausi sunt falso ita dictam Philosophiam Hobbesii et Spinosae refutare, nimium hisce concesserunt spatium contra semetipsos; ita ut non tantum non refutaverint cum effectu adversarios suos, sed et risui ac contemtui magis se exposuerint.

Si autem porro objiciatur: Hanc nostram Philosophiam ad minimum in hoc similem videre Hobbesianae, quod omnes creaturas quam unam originaliter statuit esse substantiam ab [129] infima maximeque ignobili usque ad summam et nobilissimam, et a minimo quodam reptili vermiculoque et musca ad gloriosissimum quendam Angelum, imo in minimo pulvisculo atque sabulo ad creaturarum omnium excellentissimam. Deinde et hoc, quod quaelibet creatura sit materialis et corporea, imo ipsa materia sive corpus quodque per consequens vel nobilissimae illius actiones sint materiales et corporeae, vel secundum corporeum quendam modum. Jam respondeo ad primum, me concedere, quod omnes creaturae originaliter una sint substantia ab ima ad summam et consequenter convertibiles et mutabiles ex una naturarum suarum in aliam: et quamvis Hobbes idem dicat, id tamen nihil praejudicat veritati. Sicuti nec aliae partes ipsius Philosophiae, ubi rem quandam veram Hobbes affirmat, propterea Hobbesianusmus est.

5. Interea autem hoc principium tantum abest, ut ipsi in erroribus suis quidquam auxilietur, ut potius nihil sit tam validum quasi hoc ad ipsius refutationem. Nam exempli causa Hobbistae argumentantur res omnes esse unam, quia videmus res

omnes visibiles converti posse in se invicem, imo quod res visibiles converti possent in invisibiles, ut cum ex aqua fit aër et lignum combustum pro maxima sui parte [130] convertitur in invisibile quid, quod tam est subtile, ut omnem sensuum nostrorum observationem fugiat. Quo etiam pertinet, quod res invisibiles fiant visibiles, ut cum ex aëre provenit aqua, etc. Atque hinc ille concludit, nihil esse tam humile, quod non possit pertingere ad summitatem.

Ut jam ad argumentum hoc respondeatur, adversarii ejus generaliter negant antecedens, et e contrario affirmant, nullam rerum speciem convertibilem esse in aliam: cumque lignum comburitur, plurimi dicunt, lignum esse compositum e duabus substantiis, materia nempe et forma: et materiam quidem manere eandem, formam vero ligni destrui vel anihilari, novamque formam ignis produci in hac materia, ita ut secundum illos continua hic sit anihilatio substantiarum realium, novarumque productio in hoc mundo. Hoc autem tam est inane, ut multi alii idipsum pernegent in casu ligni mutari in ignem et postmodum in fumum et cineres. Iidem tamen continuo pergunt in eodem errore in transmutationibus aliis, ut cum lignum mutatur in animal quoddam, prout saepe videmus, qua ratione ex ligno putrido imo etiam ex stercore nascantur creaturae viventes. Hic ergo isti negant, lignum mutatum esse in animal; lignum enim dicunt nihil est quam materia, materia autem vitam [131] non habet, nec capacitatem ad vitam sive perceptionem, et propterea hoc animal, quod vitam habet et perceptionem, vitam suam aliunde habere oportet, oportetque in se habere spiritum vel animam, quae non fuerit pars corporis, quaeque ab eo non processerit, sed illuc sit immisa. Si autem ex iis quaeritur, unde hic spiritus mittatur, vel quis illum mittat? item quare hic spiritus istius speciei mittatur, et non spiritus speciei alius? Hic omnino ipsis haeret aqua, inque eo adversariis suis semet prostituunt.

Ad refutandam ergo et fortius Hobbianam et Spinosianam Philosophiam haec nostra Philosophia antecedens concedit, videlicet quod omnes creaturarum species converti possunt invicem, ita ut ima fiat summa, et summa (ut in propria sua natura ab origine erat) in imam, nimirum secundum cursum atque successionem illam, quam divina sapientia ita disposuit, ut una mutatio certo ordine sequatur aliam: ita ut A primo convertendum sit in B, antequam converti possit in C, quodque autem convertendum in C.prius quam converti possitin D, etc.

Negamus autem consequens, nimirum, quod Deus et Creaturae una sint substantia. Nam in omnibus transmutationibus creaturarum ab una specie in aliam; ut a lapide ad terram, a terra ad gramen, a gramine ad [132] ovem, ab ove ad carnem humanam, a carne humana ad spiritus hominis maxime serviles, et ab hisce ad spiritus hominis nobilissimos nunquam progressus fieri potest et ascensio ad Deum usque, qui omnium entium est supremum, et cujus natura in infinitum semper creaturam superat etiam in summo suo gradu constitutam. Natura enim Dei immutabilis est omnibus modis, ut ne ultimam quidem mutationis umbram admittat: Creaturae autem haec est natura, quod mutabilis sit.

6. Secundo, quando in objectione dicitur quod per hanc Philosophiam quaelibet creatura sit materialis et corporea, imo materia ipsa, ipsumque corpus, sicut docet et Hobbes; Jam respondeo, quod per materiale et corporeum, ut et per materiam et corpus hic res longe alia intelligatur, quam Hobbes intelligit, quaeque nec Hobbesio nec Cartesio unquam vel per somnum occurrit. Quid enim illi intelligunt per materiam et corpus? vel quae attributa iisdem adscribunt? Nulla sane alia quam sequentia, ut sunt: extensio et impenetrabilitas; quae tamen unum tantum sunt attributum, prout et figurabilitas et mobilitas reduci possunt ad primum. Supponamus autem haec esse attributa distincta; nihil sane hoc proficit, nec unquam haec efficient, ut intelligamus, quidnam sit insignis ista substantia, quam ipsi corpus vocant et materiam. Non enim ultra putamen [133] testamve procedunt nec unquam attingunt nucleum. Superficiem enim saltem tangunt, centro nunquam conspecto: excellentissima enim et nobilissima istius substantiae attributa, quam ipsi materiam vocant et corpus, plane ignorant, nihilque de illis intelligunt.

Si autem quis quaerat: quaenam sint excellentiora haec attributa? Respondeo, haec esse sequentia: Spiritum vel vitam, et lumen, sub quo comprehendo capacitatem omnium modorum sentiendi, perceptionisque et cognitionis, nec non amoris, omnisque potestatis et virtutis, gaudiique et fruitionis, quam nobilissimae creaturae habent vel habere possunt, ita ut etiam vilissima creatura et maxime contemta, imo pulvis et arena capax sit omnium istarum perfectionibus; nimirum per varias transmutationes sibi invicem succedaneas, quae juxta naturalem rerum ordinem longas requirunt temporum periodos pro consummatione sua: quamvis absoluta Dei potestas, si ipsi id ita placuisset, ea omnia accelerare, unicoque momento in effectum deducere potuisset. Sed sapientia ista Dei rem ita potius videt esse congruam, ut omnia procedant naturali suo cursu et ordine, utque hoc modo fertilitas illa, quam ipse singulis entibus indidit, appareat, et creaturae spatium habeant, operando seipsas ad majorem semper perfectionem provehere, tanquam [134] instrumenta divinae sapientiae, bonitatis et potestatis, quae in ipsis operatur et cum ipsis: in eo enim creatura majori fruitur gaudio, cum id quod habet, tanquam fructum sui laboris possidet.

Haec autem capacitas praedictarum perfectionum distinctum omnino est attributum a vita et perceptio omnino distinctae sunt ab priori: id est, extensione et figura, atque sic etiam actio vitalis plane distincta est a motione locali aut mechanica, quamvis ab eadem nec separata sit, nec separabilis; sed eadem semper utatur tanquam instrumento suo, ad minimum in omni concursu suo cum creaturis.

7. Dixi Vitam et Figuram distincta esse attributa unius substantiae, et sicut unum idemque corpus transmutari potest in omnes figurarum species; et sicut figura perfectior comprehendit imperfectiorem: eadem ratione unum idemque corpus transmutari potest ab uno vitae gradu ad alium perfectiorem. Exemplum figurae habemus in prismate triangulari, quae est figura prima omnium corporum solidorum rectilinearum, in quam corpus est convertibile; et ab hoc in cubum quae est figura perfectior, et in se comprehendit prisma. A cubo converti potest in aliam figuram

perfectiorem, quae propius accedit ad globum, et ab hac in aliam, quae adhuc [135] proximior est; et sic ascenditur ab una figura imperfectiore ad alteram perfectiorem in infinitum: hic enim nulli sunt limites, ut dici queat, corpus hoc non potest mutari in figuram perfectiorem. Sensus autem est, corpus illud consistere e planis rectis lineis; hoc enim semper mutabile est in figuram perfectiorem, et nunquam tamen pertingere potest ad perfectionem globi, quamvis semper ad eundem accedat vicinius. Eodem modo res se habet circa varios vitae gradus, qui principium quidem habent, non autem finem; ita ut creatura capax sit ulterioris et perfectioris gradus vitae, idque magis semper magisque in infinitum, et nunquam tamen pertingere potest ad aequalitatem cum Deo; sed iste semper infinities est perfectior quam creatura in summa sua elevatione; sicut globus perfectissima est omnium reliquarum figurarum, ad quam nemo accedere potest.

8. Atque sic figura et vita distincta quidam sunt, sed non contraria unius ejusdemque substantiae attributa, et figura inservit operationibus vitae, prout videmus in corpore humano et brutali, quomodo figura oculi inserviat visui, figura auris auditui, figura oris dentium, labiorum et linguae loquelae, figura manuum et digitorum operationi, figura pedum deambulationi, et sic figurae reliquorum membrorum omnium se habent, plurimumque conferunt [136] ad operationes vitales, perficit quas spiritus in hisce membris, imo figura totius corporis magis commoda est ad proprias illas operationes vitae hominis, quam ulla alia figura, qualiscumque illa fuerit, seu qualitercumque illa facere possit, ita ut figura et vita optime consistant invicem in una substantia vel corpore, ubi figura est instrumentum vitae, sine quo nulla operatio vitae perfici potest.

9. Similiter motio localis et mechanica, id est, latio corporis de loco in locum est modus vel operatio distincta ab actione vel operatione vitae, quamvis etiam sint inseparabiles, ita ut actio vitalis minime esse possit sine omni motione locali, quia haec illius est instrumentum. Sic oculus videre non potest, nisi cum lumen intraverit; quod est motio, et actionem vitalem in oculo excitat, quae est visio, et sic in omnibus aliis operationibus vitalibus in toto corpore. Sed actio vitae longe nobilior et divinior est operandi modus, quam localis est motio, et ambae tamen competunt uni substantiae, et bene invicem consistunt. Nam sicut oculus lumen accipit intra se ab extra ab objecto, quod videt, ita idem emittit lumen vel spiritum ad objectum, et in hoc lumine et spiritu actio est vitalis, quae objectum et visum insimul unit.

Quare Hobbes omnesque alii qui a partibus ejus sunt, graviter errant, dum statuunt sensum et perceptionem nihil esse aliud quam [137] reactionem particularum corporearum super se invicem. Ubi per reactionem non aliam intelligit motionem, quam localem seu mechanicam. Sensus enim revera et perceptio res est longe nobilior atque divinior quam ulla motio localis vel mechanica qualiumcumque particularum. Est enim motio vel actio vitae, quae altera hac utitur, tanquam instrumento suo, cujus servitium in eo consistit, quod excitet actionem vitalem in subjecto vel percipiente. Potestque tanquam motio localis transmitti per varia corpora, quamvis admodum a se distantia,

quae propterea uniuntur, idque sine ulla nova transgressione corporis vel materiae, Exempli causa, super trabem ligneam eximiae longitudinis, quae moveatur altero extremo a Borea ad Austrum, ubi alterum extremum necessario etiam movebitur, et actio quidem transmititur per totam trabem sine ullis particulis materiae huc missae ad promovendam motionem ab uno extremo ad alterum, quia trabs ipsa per se sufficit ad transmitendam praedictam motionem. Eodemque modo actio vitae progredi potest simul cum motione locali ab una re ad aliam, ubi congruum datur medium illam transmittendi, idque in magnam usque distantiam. Atque hic observare licet divinam quandam speciem spiritualitatis vel subtilitatis in omni motione et sic in omni actione vitae, cujus nulla creata substantia vel corpus est capax, nimirum per [138] intimam praesentiam, quae ut supra probatum est, nulli competit substantiae creatae, et omni tamen competit motioni et actioni qualicumque. Motio enim vel actio non est materia quaedam vel substantia, sed tantum modus ejus essendi: et propterea intime praesens est in subjecto suo, cujus modus est, potestque transire de corpore in corpus ad magnam usque distantiam, si invenerit medium aptum, per quod transmittatur: Quoque fortior est motio, eo logius pertingere potest. Ita cum lapis projicitur in undas stagnantes motionem causatur undequaque a centro ad circunferentiam in magnam usque distantiam circulos faciens majores semper atque majores, quo longius iste modus, donec tandem a conspectu nostro evanescat: atque tunc procul dubio adhuc circulos facit plures invisibiles etiam longiori temporis spatio, quos propter hebetudinem sensuum nostrorum apprehendere non possumus. Atque hic motio transmittitur a centro ad circunferentiam absque ullo corpore vel substantia deferente, quae a lapide hanc motionem secum vehat. Et sicut etiam lumen externum, cum saltem sit actio vel motio excitata a luminoso quodam corpore transmitti potest per aquam, vitra, cristallum, vel aliud quodcumque corpus diaphanum, a nulla substantia, corpore vel materia delata a luminoso illo corpore, a quo praedicta actio provenit. Non quasi negarem [139] materiam subtilem abundantissimam continuo emanare ab omnibus corporibus luminosis, ita ut tota substantia candelae ardentis consumatur in tales emanationes: atque haec motionem vel actionem illam in se habeat, quam appellamus lumen, sed haec actio vel motio augeri potest verbi gratia, per cristallum, ubi subtiles istae emanationes corporum cohiberi possunt, ne transeant ad minimum in tanta abundantia, quae sufficiat ad communicandum totum lumen. Cristallus enim qui facillime lumen transmittit, cum tam dura sit et solida, quomodo recipere potest tot corpora, eaque tam facile per se transmittere, cum alia corpora nec tam dura, nec tam solida illa sustineant. Lignum enim nec tam durum est, nec tam solidum ut cristallus, et tamen cristallus transparens est, lignum vero non. Et certe lignum porosius est cristallo, quia minus est solidum, et consequenter lumen non venit per poros cristalli, sed per ipsam ejus substantiam, idque sic ut tamen eidem non adhaereat, vel aliquam hic efficiat turgescentiam, sed per intimam quandam praesentiam, eo quod non substantia sit vel corpus, sed mera actio vel motio. Jam vero cristallus est medium commodius ad recipiendam hanc motionem, quam vocamus lumen quam lignum est, et hinc fit, quod hoc transeat per illam et non per hoc, atque sic prout magna est diversitas motionum et [140] operationum corporum, ita quaelibet motio requirit proprium suum medium, per quod transmittatur. Manifestum est igitur,

quod motio transmitti queat per varia corpora, per aliam speciem penetrationis, quam ullum corpus vel materia quantaecumque illa fuerit subtilitatis efficere queat, nimirum per intimam praesentiam. Et si motio localis vel mere mechanica id facere potest, sane actio vitalis, quae nobilior est motionis species, idem praestare potest; sique penetrare potest corpora, per quae transit per intimam praesentiam, tunc vel unico momento transmitti potest ab uno corpore in aliud, imo potius, nullo omnino tempore indiget. Intelligi autem velim motionem vel actionem ipsam non indigere tempore, imo ne minimo quidem ut transmittatur: quamvis impossibile sit, quin corpus, in quo motio ferri debet de loco in locum, habere debeat aliquod tempus, sive majus, sive minus secundum speciem corporis motusque vehementiam, quae illud transfert.

Ideoque videmus, quomodo omnis motio et actio abstracte considerata miram habeat in se subtilitatem vel spiritualitatem super omnes substantias creatas, qualescumque illae fuerint, ita ut nec locus nec tempus illas limitare queat: et nihil tamen sunt aliud, quam modi substantiarum creatarum, nimirum illarum robur, potestas, et virtus, per quas extendi queant in magnas substantias, praeter id quod ipsa substantia facere potest.

[141] Atque sic distinguere possumus extensionem in materialem et virtualem, quam duplicem extensionem quaelibet creatura habet. Materialis ergo extensio est illa, quam materia, corpus vel substantia ipsa habet, praescindendo ab omni motione vel actione: et haec extensio proprie loquendo, neque major neque minor est, dum eadem semper permanet. Extensio virtualis est motio vel actio, quam Creatura habet, sive immediate a Deo datam, sive immediate receptam a creatura quadam socia. Illa autem, quam immediate habet a Deo (a quo etiam habet suam essentiam) quaeque naturalis est et proprius effectus essentiae ejus, magis proprie loquendo creaturae est motio propria, quia procedit ab interioribus ejusdem: et propterea vocari potest interna motio, ut distinguatur ab illa externa, quae saltem ab alio est, et propterea respectu illius vocari potest peregrina. Cumque praedicta externa motio corpus deferre conatur ad locum, vel rem aliquam quo per naturam propriam non inclinat, tunc violenta est et praeternaturalis: ut cum lapis sursum projicitur in aërem, quae motio praeternaturalis et violenta plane est localis et mechanica et nullatenus vitalis, quia non procedit a vita rei ita motae. Quaelibet autem motio, quae procedit a propria vita et voluntate creaturae vitalis est, et hanc voco motionem vitae, quae non plane localis est [142] et mechanica, sicut altera, sed in se habet vitam virtutemque vitalem. Et haec est virtualis extensio creaturae, quae vel major est vel minor, secundum speciem suam vel gradum vitalem, quo dicta creatura est praedita. Cum enim creatura pervenit ad nobiliorem speciem et gradum vitae, tunc majorem accipit potentiam et virtutem seipsam movendi et transmittendi vitales suas motiones in maximam distantiam.

Sed quomodo motio vel actio transmitti queat de uno corpore in aliud magna est inter multos quaestio, quia nempe non est substantia vel corpus; sique tantum est motus corporis, quomodo motus transire potest de proprio suo subjecto in aliud, eo quod ipsa essentia sive entitas modi in hoc consistat, ut inhaereat vel inexistat suo

corpori. Responsio ergo, quae mihi videtur optima ad hanc objectionem haec est: quod motio non propagatur ab uno corpore ad aliud, motione locali, quia motio ipsa non movetur, sed saltem movet corpus, in quo est. Et si motio propagaretur motu locali, motio haec porro propagaretur ab alia, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum, quod est absurdum. Modus ergo istius propagationis est per realem productionem vel creationem, ut ita dicam; ita ut sicut Deus et Christus solummodo creare potest substantiam alicujus rei, cum nulla creatura entitatem creare vel dare [143] possit alicui substantiae, ne quidem tanquam instrumentum: Ita creatura non a seipsa sed subordinate respectu Dei, tanquam hujus instrumentum dare potest existentiam motioni et vitali actioni; atque sic motio in una creatura producere potest motionem in alia creatura: et hoc illud omne est, quod creatura facere potest ad movendam seipsam vel creaturam suam sociam, tanquam Dei instrumentum: Per quas motiones non nova creatur substantia, sed saltem novae species rerum, ita ut creaturae multiplicentur in speciebus suis, dum una agit super aliam, vel alia aliam movet: atque hoc totum est opus creaturae vel Creationis tanquam instrumenti Dei. Si autem movetur contra voluntatem ejus, cujus instrumentum est, tunc peccat et pro eo punitur. Sed Deus non est causa peccati, sicut supra dictum est, quia cum creatura peccat, potestate illa abutitur, quam Deus ipsi concessit: adeoque Creatura culpabilis est, Deusque omnino liber est ab omni hujus rei macula vel umbra.

Si ergo jam applicemus ea, quae jam declarata sunt de attributis corporis, nimirum quod non tantum habent quantitatem et figuram, sed et vitam, moverique possit non solum mechanice et localiter, verum vitaliter, potestque transmittere vitalem suam actionem, quocumque velit, sicubi habeat medium dispositum, sique nullum habet, extendere [144] seipsam potest per subtilem emanationem suarum partium, quod illius est medium, quod commodissimum et maxime proprium est ad recipiendam et transmittendam actionem ejus vitalem.

Per haec omnia facile responderi potest ad omnia argumenta, quibus aliqui probari volunt, corpus omnino incapax esse sensus vel perceptionis: modusque facile ostendi potest, quomodo corpus aliquod gradatim pervenire queat ad istam perfectionem, ut non solum capax sit talis perceptionis et cognitionis, qualem bruta habent, sed qualiscumque perfectionis, quae in ullum hominem vel Angelum cadere potest, atque sic non refugiendo ad coactam aliquam Metaphoram intelligere poterimus verba Christi, quod e lapidibus Deus excitare possit Abrahae liberos. Et si quis negare velit istam Dei omnipotentiam, quod etiam ab externis lapidibus excitare possit filios Abrahae, id sane praesumtio foret maxima.

**FINIS**